بول ريكور

محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا

تحرير وتقديم
جورج هـ. تيلور

ترجمة
فلاح رحيم



مُحَاضَراتٌ
في
الأيديولوجيا واليوتوبيا



بول ريكور

محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا

تحرير وتقديم
جورج هـ. تيلور

ترجمة
فلاح رحيم

دار الكتاب الجديد المتحدة

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4177/ 2001
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-076-X
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف:

دار الكتاب الجديد المتحدة

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

مقدمة المحرر

لا يكاد نتاج أي مفكر في العالم اليوم يتجاوز عمل بول ريكور في السعة. ورغم أنه عُرف أساساً بفضل كتاباته عن الرمزية الدينية (**رمزية الشر**) وعن التحليل النفسي (**فرويد والفلسفة**)[1]، فان عمله يشمل في الواقع مجالات واسعة ومتنوعة ـ بل وغالباً ما تبدو متباعدة ـ من الخطاب: نظريات التاريخ، المدخل التحليلي في فلسفة اللغة، الأخلاقيات، نظريات الفعل، البنيوية، النظرية النقدية، اللاهوت، السيميائية، علم النفس، الدراسات التوراتية، نظرية الأدب، الظاهراتية. ويجد القراء صعوبة في متابعة ريكور وهو يغامر في مناطق متباينة إلى هذا الحد. لكن الأكثر إثارة للدهشة رغم هذه السعة غير الاعتيادية لريكور، هو ما لا يرد في قائمة موضوعاته. فرغم أن ريكور مشغول ـ شخصياً ومهنياً ـ بالحياة الاجتماعية و الثقافية والسياسية اليومية، فاننا لا نجد بين اعماله اختباراً مطولاً لهذا الموضوع. هنالك مجلدان يضمّان مجموعة مقالات هما **التاريخ والحقيقة** و**مقالات سياسية وإجتماعية**، وهما يمثلان بالفعل اراء ريكور في مجموعة من الموضوعات الاجتماعية والسياسية، لكن هذه المقالات لا تعدو كونها استجابات محددة لأوقات وظروف ومناسبات محددة[2]. نحن نفتقد من ريكور إلى ذلك التحليل المطول لما ينطوي عليه مدخله التأويلي بالنسبة للنظرية الاجتماعية والسياسية. ونشر هذا الكتاب، محاضرات ريكور في الأيديولوجيا واليوتوبيا، سيقطع شوطاً بعيداً باتجاه إشباع هذه الحاجة[3].

أُلقيت هذه المحاضرات لأول مرة في جامعة شيكاغو خريف عام 1975، ولم يقلّل مضي الزمن الكثير من أهميتها. وأهميتها الكبيرة نابعة من الشخصيات التي تناقشها والموضوعات التي تتصدى لها والاسهامات التي تضيفها إلى مجمل

نتاج ريكور. يقدم ريكور هنا لأول مرة تحليلاً مفصلاً لكارل مانهايم، وماكس فيبر، وكليفورد غيرتز، كما أنه يوّسع مناقشاته المنشورة للوي ألتوسير وجورجن هابرماس[4]. أما ما يكتسب أهمية خاصة فهو معالجة ريكور لماركس، الذي يمثل الموضوع لخمس من الثماني عشرة محاضرة. لقد أطلق ريكور منذ زمن بعيد على ماركس وفرويد ونيتشه تسمية «أساتذة الشك»[5] الكبار الثلاثة. ولكن بينما نجد أن تأويله لفرويد معروف على نطاق واسع، فان هذا الكتاب يؤشر أول تحليل منتظم لماركس يصدر عن ريكور[6].

أما بالنسبة لموضوعي الكتاب ـ الأيديولوجيا واليوتوبيا ـ فان ريكور يُعد أول من حاول مناقشتهما منذ مانهايم ضمن إطار مفهومي واحد. كان من المعتاد النظر إلى الأيديولوجيا على إنها موضوع يقع ضمن اختصاص علم الاجتماع وعلم السياسة، بينما تدخل اليوتوبيا ضمن التاريخ أو الأدب. لكن المقابلة التي يقيمها ريكور بين الأيديولوجيا واليوتوبيا تعرّف الإثنين وتؤشر حدودهما على نحو أفضل، كما إنها تؤشر الاختلاف بينهما وبين صياغات مفهومية أقدم، كان يتم عبرها مقابلة الأيديولوجيا مع كل من الواقع والعلم، بينما لم ينظر إلى اليوتوبيا الاّ باعتبارها حلماً أو خيالاً دالاً على رغبة.

فضلاً عما سبق، تكتسب هذه المحاضرات أهميتها من علاقتها بكتابات ريكور إجمالاً. وريكور يتصدى لذلك مباشرة في المحاضرات، وسوف أتناول موضوعتي الأيديولوجيا واليوتوبيا من خلال مناقشة شاملة لعمل ريكور أولاً. ثم أعود بعد أن أناقش موضوعتي المحاضرات تحديداً من الجزء إلى الكل لأضع تحليل ريكور للأيديولوجيا واليوتوبيا في موقعه المناسب ضمن علاقته على وجه الخصوص مع كتابته في المخيلة والاستعارة.

مشروع ريكور الفلسفي

عند قراءة ريكور يكون من السهل الاستغراق في الموضوع الذي يتم التصدي له سواء كان الكتابة الفرنسية للتاريخ أو علم دلالة الفعل أو الأنموذج الطوبولوجي الذي يقدمه فرويد. من السهل أن تغيب عن المرء حقيقة أن هذه الموضوعات تمثل في الغالب جزءاً من مشاريع أوسع. يمكن أحياناً أن يشير

ريكور في نهاية مقالة ما بأنه الآن فقط بلغ أُفق بحثه ـ وسوف يتوقف عنده ـ، كما أنه يتحدث في نقاط أخرى عن «المنعطف» ـ وهو مصطلح أثير لديه ـ الذي يمثل المركز لمقال باكمله، ويسمح له في الفقرة الأخيرة من بلوغ غايته المنشودة عبر طريق غير مباشر. كتاب ريكور عن فرويد مثال بارز على ذلك، فليس الكتاب في نهاية المطاف عن فرويد بقدر ما هو مشغول بتناول طبيعة التأويل[7]. هذه المشروعات الشاملة المهيمنة لا تكون دائماً ماثلة أو سهلة التحديد، لكنها رغم سعة نتاج ريكور متواصلة ويمكن القول بأنها ليست في نهاية المطاف دينية أو تحليلية نفسية أو لغوية، بل ذات طبيعة فلسفية[8].

تصح هذه النقطة على محاضرات ريكور عن الأيديولوجيا واليوتوبيا، كما تصح على عمل مثل **فرويد والفلسفة**. فالقراء الذين يبحثون عن تحليلات مفصلة لأيديولوجيات أو يوتوبيات محددة سيصابون بخيبة الأمل[9]، لأن ريكور في الجزء الأكبر من الكتاب لا يناقش الأيديولوجيا واليوتوبيا كظاهرتين ولكن كمفهومين. وريكور يقرر مراراً، على سبيل المثال، بأنه غير مهتم بما إذا كان ماركس دقيقاً من الناحية التاريخية بخصوص دور الصناعة في بواكير الرأسمالية، إن تركيزه ينصب على البنية المعرفية لعمل ماركس. كما أن فيبر لا يُعالج أساساً سعياً وراء المحتوى الاجتماعي لتحليلاته بقدر ما يعالج من أجل تحديد إطاره المفهومي. ومع ذلك يجب أن لا يوحي وصف المحاضرات بالفلسفية إنها صعبة أو عسيرة على الفهم. إنها تمتُ بصلة واضحة لما يعنيه بالنسبة لنا أن نكون بشراً يعيشون في عالم اجتماعي وسياسي. وهكذا ربما يكون من الأفضل وصف المشروع الاوسع الذي تنتمي إليه المحاضرات لا على أنه ببساطة مشروع فلسفي بل **أنثروبولوجيا فلسفية**.

لا تمثل الأنثروبولوجيا الفلسفية بالنسبة لريكور فرعاً لأحد أنظمة العلم الاجتماعي، بل هي دراسة الانثروبوس Anthropos ـ الإنسانية ـ من منظور فلسفي. وهذا المبحث كما يكتب ريكور يهدف إلى تعريف اكثر الملامح ثباتاً في حالتـ (نا) المؤقتة... أي تلك التي تكون أقل عرضة للتأثر بتقلبات العصر الحديث[10]. ويستخدم ريكور في المحاضرات مقولات اجتماعية وسياسية ليناقش ما يعنيه أن نكون بشراً، وهي قضية تتعلق باحتمالاتنا الحالية والدائمة على حد سواء.

المحاضرات

تنصب معظم المحاضرات على الأيديولوجيا، ولا يتم التركيز على اليوتوبيا الا في المحاضرات الثلاث الختامية، رغم إنها تطفو على السطح كموضوع طوال الوقت. يبدأ ريكور تحليله للأيديولوجيا بمناقشة ماركس. ومفهوم ماركس للأيديولوجيا ظل دائماً المثال المهيمن في الغرب، وهو الأنموذج الذي استجاب له بقية المفكرين الذين تمت مناقشتهم ـ وبضمنهم ريكور ومقترحاته ـ. وكما هو دأب ريكور في عرضه المقدم في العديد من المحاضرات، فانه لا يبدأ مباشرة بمفهوم ماركس للأيديولوجيا. بدلاً من ذلك، نراه ينفق ثلاث محاضرات من الخمس المخصصة لماركس لاَختبار التطورات التي قادت ماركس إلى هذا المفهوم. ولا يتصدى ريكور لمفهوم ماركس نفسه في الأيديولوجيا الا بعد أن يؤشر بوضوح أساس الإطار المفهومي لماركس. كما أن ريكور يقدم الكثير من العلامات الدالة على طول الطريق للقراء الذين يجدون صعوبة في فهم الكيفية التي ترتبط بها «المنعطفات» التي تؤلف المحاضرات الأولى عن ماركس بالأيديولوجيا. بالنسبة لريكور، يشكل هذا التشييد الحريص والصبور لإطار ماركس المفهومي أفضل أساس يقوم استناداً عليه تحليل مفهوم ماركس للأيديولوجيا.

يرى ريكور أن الطريق الذي سلكته أعمال ماركس المبكرة كان يتجه نحو تشخيص «الواقعي». تقرير طبيعة الواقع يؤثر في مفهوم الأيديولوجيا، لأن ماركس يعرّف الأيديولوجيا في النهاية بأنها ما ليس واقعاً. إن التقابل في ماركس حاصل بين الأيديولوجيا والواقع، وليس كما هو الحال في الماركسية المتأخرة بين الأيديولوجيا والعلم. ويزعم ريكور بأن كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** يمثل ذروة التقدم الذي أحرزه ماركس في هذا الموضوع[11]. يقول ريكور بأن ماركس في هذا العمل صار يعرّف الواقع عبر الممارسة Praxis ـ الفعالية الإنسانية المنتجة ـ وبذلك فانه يعرّف الأيديولوجيا من خلال معارضتها مع الممارسة. والأيديولوجيا الألمانية التي يعارضها ماركس هي أيديولوجيا فويرباخ والهيغليين الشباب الآخرين. لقد استرد القلب المنهجي الذي قام به فويرباخ ما كان ينظر إليه على أنه قوة المقدس ليضعه ضمن نطاق الفعالية البشرية، لكن هذه الفعالية البشرية ظلت نتاج الوعي أو الفكر. وماركس نفسه تولى القيام بعكس آخر ـ بقلب منهجي آخر ـ لكي

يؤسس أن المصدر الواقعي للفعالية البشرية هو الممارسة وليس الوعي. لقد تناول الهيغليون الشباب ـ وماركس نفسه حتى **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** ـ الوعي باعتباره مركز الفعالية البشرية، وبوصفه كذلك فانه النقطة المرجعية لكل الوجود، لكن ماركس ينتقد في **الأيديولوجيا الألمانية** الاصداء المثالية لهذا التأكيد ويُحل الفرد الحي محل الوعي. يجادل ريكور بأن موقع ماركس لا يمثل تحدياً لمثالية الهيغليين الشباب فقط، ولكن لتيار متطرف آخر بارز في الماركسية المتأخرة ينظر إلى قوى هيكلية غير متعينة ـ الطبقة، رأس المال ـ باعتبارها العوامل الفاعلة في التاريخ. وبينما يكون متيسراً تقديم قراءة بنيوية لـ **الأيديولوجيا الألمانية**، كما يقر ريكور، فان التأويل الأشمل يدرك بأن ماركس يتوسط بين المنظورات الموضوعية والمثالية. ويقول ريكور بان اكتشاف ماركس العظيم في **الأيديولوجيا الألمانية** هو الفكرة المعقدة المتعلقة بالافراد ضمن أحوالهم المادية، إذ يتم الربط بين الأفراد الواقعيين والأحوال المادية[12]. يثير مفهوم ماركس للأيديولوجيا الأسئلة حول الاستقلالية الذاتية التي مُنحت لمنتجات الوعي. ويقتبس ريكور بتوسع من ماركس ليبين كيف أن الأيديولوجيا هي المتخيل، الـ «منعكسات» و«الاصداء» لعملية الحياة الواقعية. الأيديولوجيا بالنسبة لماركس **تشويه**. ومن هذا الوصف للأيديولوجيا باعتبارها تشويهاً تنطلق بقية المحاضرات. يسمي ريكور المدخل الذي يعتمده في المحاضرات «ظاهراتية نشوئية»، «تحليل ارتدادي للمعنى»، «محاولة للحفر تحت سطح المعنى الظاهر باتجاه المعاني الأكثر أساسية» (المحاضرة 18). مفهوم ماركس للأيديولوجيا كتشويه يعرّفها على المستوى السطحي بينما يكشف ما يتبقى من المحاضرات معنى المفهوم على مستويات ارتدادية أعمق. ليست مشكلة الأيديولوجيا في نهاية المطاف بالنسبة لريكور اختباراً بين الزائف والحقيقي، بل هي تفكير متمعن في العلاقة بين التمثيل(Vorstellung) والممارسة (المحاضرة 5). التشويه هو التشخيص المناسب للأيديولوجيا عندما تدّعي التمثيلات لنفسها الاستقلال الذاتي، لكن مفهوم الأيديولوجيا يتأكد أساساً على أنه ببساطة تمثيل. وهكذا، فان التشويه هو أحد المستويات التي يتضمنها هذا الأنموذج وليس، كما أراد ماركس، الأنموذج للأيديولوجيا نفسها. المحاضرات اللاحقة تحاول أن تقرر إن كانت العلاقة بين التمثيل والممارسة العملية Practice علاقة تضاد أم اقتران. ويحاجج ريكور ضد ماركس مفضلاً الاحتمال الأخير مدّعياً أن التمثيل أساسي جداً

إلى الحد الذي يجعله بعدا مكوّناً لميدان الممارسة. إن الاقتران بين الأيديولوجيا والممارسة سيعيد تعريف مفاهيمنا المتعلقة بالاثنين معاً.

لا تتضح المضامين التي ينطوي عليها هذا الجدل تماماً الا في نهاية المحاضرات حول الأيديولوجيا، عندما يناقش ريكور كلفورد غيرتز. لكن الأساس لهذا الجدل يكمن كما يدّعي ريكور في ماركس. في النقطة نفسها من **الأيديولوجيا الألمانية**، التي يقدم فيها ماركس أقوى تعريفاته تحديداً للأيديولوجيا باعتبارها تشويهاً، نراه يسلّم أيضاً بأنه يمكن أن توجد «لغة للحياة الواقعية» تتمتع بوجود سابق على التشويه: «يكون انتاج الأفكار والمفاهيم والوعي في البداية داخلاً مباشرة في نسيج الفعالية المادية والتعامل المادي للبشر، أي لغة الحياة الواقعية[13]». ويلاحظ ريكور بأن لغة الحياة الواقعية هي خطاب الممارسة، إنها ليست اللغة نفسها ـ التمثيل الواقعي ـ بل البنية الرمزية للفعل. ومفاد جدل ريكور أن بنية الفعل رمزية على نحو لا يمكن استبعاده وأننا على أساس هذه البنية الرمزية فقط نستطيع أن نفهم طبيعة الأيديولوجيا كتشويه أو معنى الأيديولوجيا عموماً. غاية ريكور إذن لا تتمثل في إنكار شرعية مفهوم ماركس للأيديولوجيا باعتبارها تشويهاً بل في ربطه إياه مع الوظائف الأخرى للأيديولوجيا. يعلق ريكور: «أنا مهتم. . . . بمدى الاحتمالات الكامنة في تحليل ماركس، وهو مدى يمتد من لغة الحياة الواقعية إلى التشويه الجذري. وأؤكد أن مفهوم الأيديولوجيا يغطي كل هذا المدى». (المحاضرة 5).

ما تبقى من المحاضرات يتابع هذا الجدل بالتفصيل، لكن أساس التحليل يكمن في تأويل ماركس للأيديولوجيا بوصفها تشويهاً، أي إنها التقابل بين الأشياء كما تبدو في الأفكار وكما هي في الواقع، بين التمثيل والممارسة. إلا أن على ريكور قبل أن ينتقل إلى المعاني الأعمق للأيديولوجيا، عليه مواجهة تأويل أحداث ما زال يعتبرها تشويهاً، وهذه المرة ليس في تضادها مع الواقع ولكن مع العلم. يجد ريكور أفضل تعبير عن هذا المنظور في الماركسية المتأخرة، وخصوصاً في الماركسية البنيوية التي قدمها لوي ألتوسير.

اختبار عمل ألتوسير يناسب ريكور على نحو خاص، لأن مدخله يتضمن أكثر النتائج جذرية للتغيرات التي طرأت على مفهوم الأيديولوجيا من ماركس وحتى الماركسية التقليدية. يلخص ريكور هذه التغيرات في ثلاث نقاط. الأولى،

يشدد ألتوسير على دور الماركسية بوصفها علماً. لم يعد الأنموذج المنهجي أنموذج قلب، فالعلم يقطع صلته مع اللاعلم، وهي قطيعة أساسية. وتوصف الأيديولوجيا بأنها اللاعلمي أو السابق على العلم[14]. الثانية، أن هذا العلم يؤكد على أن الواقع يشتغل على أساس قوى غير متعينة ولا شخصية، إذ المصادقة على دور العوامل البشرية هي بحد ذاتها ضرب من الأيديولوجيا. الثالثة، أن العلم الماركسي يؤكد وجود علاقة سببية بين القاعدة أو البنية التحتية (القوى غير المتعينة) والبنية الفوقية (الثقافة، الفن، الدين، القانون). هذه البنية الفوقية أيديولوجية. ويحسّن ألتوسير أنموذج سابقيه بإعلانه أن للبنية التحتية «تأثيراً» سببياً على البنية الفوقية، لكن للأخيرة القدرة على أن تؤثر برد فعلها على البنية التحتية. ليس أي حدث نتاج القاعدة فقط، لكنه متأثر بعناصر من البنية الفوقية، وبذلك فانه «مُقَرر كلياً» Overdetermined.

تمهد استجابات ريكور للتعارض الذي يقدمه ألتوسير بين الأيديولوجيا والعلم السبيل أمام المحاضرات المتبقية عن الأيديولوجيا. وقبل أن أنتقل بتوسع إلى هذه المحاضرات اللاحقة سأستبق أهميتها من خلال ربطها بإيجاز مع مقترحات الضد الثلاثة التي قدّمها ريكور على أنموذج ألتوسير. أولاً، يريد ريكور أن يتحدى مقولة ألتوسير فيستبدل التضاد الذي تقدمه بين العلم والأيديولوجيا بالأنموذج الذي يجده ريكور متوفراً لدى ماركس، أي ربط الأيديولوجيا بالممارسة. تعقب المحاضرات عن ألتوسير محاضرة حول مانهايم يعرض فيها ريكور الكيفية التي يكشف بها مانهايم مفارقة التضاد بين الأيديولوجيا والعلم. المحاضرات اللاحقة تختبر مقترح هابرماس أن بالإمكان استعادة علم غير وضعي، هو ذلك المعتمد على المقصد الإنساني العملي. ثانياً، يريد ريكور أن يرفض تماماً الأنموذج السببي للبنية التحتية والبنية الفوقية. ويجادل أن مما يخلو من المعنى التأكيد على أن هنالك شيئاً اقتصادياً يؤثر في الأفكار (البنية الفوقية) بطريقة سببية. يجب أن توصف تأثيرات القوى الاقتصادية على الأفكار ضمن إطار مختلف ـ حثّي ـ وماكس فيبر هو الشخصية الأساسية التي تتم مناقشتها في تطوير هذا الأنموذج. وأخيراً يريد ريكور أن يستبدل التأكيد على القوى الهيكلية غير المتعيّنة كقاعدة للتاريخ بإعادة تأكيد على الأفراد الواقعيين في أحوال محددة. ويؤكد ريكور أن ألتوسير يربط تحت عنوان واحد ـ الأيديولوجيا الانثروبولوجية ـ فكرتين مختلفتين. الأولى هي

«أيديولوجيا الوعي، التي فسرها كل من ماركس وفرويد بحق». والثانية هي الفرد في أحواله أو احوالها، وهي فكرة يمكن التعبير عنها بصواب تام عبر مصطلحات لا مثالية. يدّعي ريكور بأن «مصير الأنثروبولوجيا غير مختوم بمصير المثالية» (المحاضرة 9). إن متابعة الأنموذج الحثي خطوة واحدة باتجاه ترسيخ هذا الجدل، أما الخطوة الأخرى فتتمثل في الاستكشاف النامي للبنية الرمزية للفعل، وهي موضوعة تطفو على السطح على نحو ثابت طوال المحاضرات وتبلغ اوجها في المحاضرة عن غيرتز.

تكمن قيمة مانهايم بالنسبة لمشروع ريكور في إخفاقاته بقدر كمونها في نجاحاته. وأحد إنجازات مانهايم الحقيقية أنه وسّع مفهوم الأيديولوجيا إلى النقطة التي اصبح معها يضم الشخص الذي ينادي به نفسه. إذ يقول مانهايم أن وجهة النظر القائلة بوجود متفرج مطلق، شخص غير متورط في اللعبة الاجتماعية ضرب من المستحيل. وكما عبّر ريكور «أن نَصِفَ شيئاً بأنه أيديولوجي ليس أبداً مجرد حكم نظري، لكنه ينطوي على ممارسة معينة ورأي في الواقع تقدمه لنا هذه الممارسة». (المحاضرة 10). كل منظور يتم التعبير عنه أيديولوجي بشكل ما. هذه الصفة الدائرية للأيديولوجيا تمثل تناقض مانهايم، وهو شيء حاول أن يهرب منه بادعائه أن بالإمكان تحقيق وجهة نظر تقويمية عبر فهم طبيعة العملية التاريخية، وبشكل أخص، التعالقات الفاعلة في التاريخ. عملية «التعالقية» هذه كان مقصوداً لها أن تحل محل النسبية. لكن بناء هذه التعالقات استدعى مرة أخرى متفرجاً مطلقاً يمتلك بشكل ما المعايير لتقرير ما كان متعالقاً في التاريخ أو غير متعالق. وقد وصف ريكور هذا الاخفاق في نظرية مانهايم بأنه المحاولة اليائسة لإعادة بناء «الروح الهيغلية في نظام تجريبي».

يتمكن مانهايم إلى حد ما من تعويض إخفاقه في التغلب على مفارقة الأيديولوجيا عبر مقارنته الأيديولوجيا مع اليوتوبيا. وكما ذكرنا سابقاً فان مانهايم هو أول من وضع الأيديولوجيا واليوتوبيا في إطار مفهومي مشترك. لكن مانهايم لسوء الحظ لم يمض بالمقارنة بعيداً، كما أنه لم يدرك بأنها تقدم بديلاً لذلك التقابل بين الأيديولوجيا والعلم الذي دمّرته مباحثه كأنموذج للتحليل الاجتماعي. يصف مانهايم الأيديولوجيا واليوتوبيا بأنهما شكلان من أشكال اللاتطابق، نقاط

أفضلية في تعارض مع الواقع الراهن. وهو ما يركز الانتباه على خواصهما التمثيلية، ويصادق عليه ريكور عموماً، لكنه يُخلّد أيضاً المقولة العلمية بأن الأيديولوجيا تُعد انحرافاً، لأنها لا تطابقية. ويعلق ريكور «مقارنة بشخص مثل غيرتز، لا يمتلك مانهايم فكرة تتعلق بنظام مبني رمزياً، ومن هنا فان الأيديولوجيا بالضرورة لا تطابق، شيء متعال بمعنى التعارض أو إنها ذلك الذي لا يكون موجوداً ضمنياً في الشفرة النشوئية للإنسانية». وريكور نفسه يلتقط التعالق بين الأيديولوجيا واليوتوبيا من أجل أن يقابل بينه وبين التضاد بين الأيديولوجيا والعلم، وكذلك لتوضيح الدرب الذي يجب باعتقاده أن تسلكه النظرية الاجتماعية.

ما لا بد لنا من افتراضه هو أن الحكم على الأيديولوجيا صادر دائماً عن يوتوبيا. وتلك هي قناعتي: الطريق الوحيد للتخلص من الدائرية التي تبلغنا وفقها الأيديولوجيا هو بان نفترض يوتوبيا معينة، ونحكم على الأيديولوجية وفقها. ولأن المتفرج المطلق مستحيل، إذن فإن مسؤولية الحكم تقع على شخص ما داخل العملية نفسها... وذلك يصل أخيراً إلى نقطة يحل فيها التعالق أيديولوجيا ـ يوتوبيا محل التعالق المستحيل أيديولوجيا ـ علم بحيث يصبح العثور على حل معين لمشكلة الحكم، حل... هو نفسه متطابق مع الادعاء بعدم وجود وجهة نظر خارج اللعبة. إذا تعذر وجود متفرج متعال، فان علينا افتراض مفهوم عملي». (محاضرة 10)[15].

يَلقى هذا الاستبصار المركزي معالجة موسّعة في بقية المحاضرات. وسيعود ريكور إلى مناقشة مانهايم في المحاضرة الأولى المتعلقة باليوتوبيا.

ينتقل ريكور بعد ذلك إلى تحليل لماكس فيبر، مستبدلاً الأنموذج السببي الذي يكوّن الماركسية التقليدية بالأنموذج الحثي لفيبر. تؤكد الماركسية بأن الأفكار التي تهيمن في حقبة ما هي أفكار الطبقة الحاكمة. لكن ريكور يجادل بأن من المتعذر فهم هذه الهيمنة بوصفها علاقة سببية بين القوى الاقتصادية والافكار، وان فهمها متاح فقط باعتبارها علاقة حث. تكتسب الأيديولوجيا هنا ما يمثل بالنسبة لريكور مستواها الثاني، إنها تنتقل من الاشتغال كتشويه إلى الاشتغال **كإضفاء للشرعية**. يقول ريكور إن من غير الممكن محو مسألة الشرعية من الحياة

الاجتماعية، وذلك لعدم وجود نظام اجتماعي يعمل بفعل القوة وحدها. كل نظام اجتماعي يسعى بشكل ما إلى الحصول على موافقة أولئك الذين يحكمهم، وهذه الموافقة الممنوحة للقوة الحاكمة هي ما يضفي الشرعية على حكمها. إذن يدخل هنا عاملان هما: **ادعاء** الشرعية من قبل السلطة الحاكمة، **والاعتقاد** بشرعية النظام الذي تقدّمه رعيته. ولا يمكن فهم الآليات المحركة لهذا التفاعل إلاً ضمن الإطار الحثي، وهو ما يساعدنا فيبر على حل مغاليقه.

بينما يثير فيبر دور الادعاء والاعتقاد، فإنه لا يتصدى لما يعد من منظور ريكور أهم جانب في تفاعلهما ألا وهو التعارض بينهما. تتولى الأيديولوجيا وظيفتها باعتبارها مصدر إضفاء للشرعية يعوّض عن هذا التعارض. لا يطور فيبر نفسه نظرية خاصة به في الأيديولوجيا، وفي هذه النقطة بالذات يقدم ريكور إضافته الهامة لأنموذج فيبر[16]. إنَّ في نظرية ريكور حول الأيديولوجيا باعتبارها إضفاء للشرعية ثلاث نقاط. الأولى، أن مشكلة الأيديولوجيا هنا تتعلق بالفجوة بين الاعتقاد والادّعاء، حقيقة أن اعتقاد المحكوم لا بد أن يسهم بأكثر مما يضمنه عقلياً ادعاء السلطة الحاكمة. الثانية، أن وظيفة الأيديولوجيا تتمثل في سد هذه الفجوة. وأما الثالثة فهي أن مطلب أن تسد الأيديولوجيا الفجوة يوحي بالحاجة إلى نظرية جديدة في فائض القيمة، لا ترتبط هذه المرة بالعمل ـ كما في ماركس ـ بقدر ارتباطها بالقوة. ويؤكد ريكور بأن التعارض بين الادعاء والاعتقاد ملمح دائم في الحياة السياسية، وأما دور الأيديولوجيا المستمر فهو توفير التكملة التي يتطلبها الإيمان لسد هذه الفجوة.

يناقش ريكور بعدها هابرماس. يعاود هابرماس الاستحواذ على موضوعات ماثلة في أعمال الشخصيات السابقة ويحوّلها، ومناقشة ريكور له تستبق النظر في غيرتز ومفهوم اليوتوبيا وتمهد لهما الطريق. تنبع أهمية هابرماس الخاصة من كونه أعاد توجيه مفهوم الممارسة نحو مسار يدعو إليه ريكور بقوة. يدّعي هابرماس بأن أحد الأخطاء الدالة لدى ماركس تتمثل في عجزه عن التمييز بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج. والتأويل الموضوعي لماركس ناجم عن تركيزه على الأخيرة فقط.

من جهة أخرى فان إدراك وجود علاقات الإنتاج سيقرّ بأن للممارسة إطاراً مؤسساتياً معيناً. ويعني هابرماس بالاطار المؤسساتي «بنية الفعل الرمزي» و«دور

التقليد الثقافي» الذي يدرك الناس من خلاله عملهم. يلاحظ ريكور: «مرة أخرى نرى بأن التمييز بين البنية الفوقية والبنية التحتية غير ملائم، لأننا نُلحق شيئاً مما يسمى بنية فوقية ضمن مفهوم الممارسة. . . والممارسة تضم في أعماقها طبقة أيديولوجية، وقد تتعرض هذه الطبقة للتشويه، لكنها تبقى أحد مكونات الممارسة ذاتها». (المحاضرة 13) لا نستطيع أن نتحدث عن الأيديولوجيا إلاّ إذا ميَّزنا بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج، الأيديولوجيا مسألة تتعلق بالأخيرة فقط. إن هابرماس يؤكد مفهوم الممارسة الذي ظل ريكور يسعى إلى تأسيسه، ودور «بنية التفاعل الإنساني» في الممارسة يتجاوب مع موضوعة ريكور المستمرة المتعلقة بالتوسط الرمزي للفعل.

يبعث هابرماس الحياة أيضاً في إمكانية علم يتجنب التضاد الزائف مع الأيديولوجيا. ويتكلم هابرماس عن ثلاثة علوم: ذرائعية وتاريخية تأويلية ونقدية اجتماعية. وهو يؤكد على الثالثة ويدّعي بأن التحليل النفسي هو أنموذجها. ضمن هذا العلم النقدي الثالث يمثل مفهوم المقاومة في التحليل النفسي المقولة الخاصة بالأيديولوجيا، والجهد المبذول في التحليل النفسي من أجل التغلب على المقاومة وتحقيق فهم الذات هو الأنموذج الأعلى لنقد الأيديولوجيا. بالنسبة لهابرماس الأيديولوجيا نمط من الاتصال المشوه، ذلك التشويه المنظم للعلاقة الحوارية. شخص مثل فيبر يمكن أن يلاحظ الفجوة بين الادعاء والاعتقاد في الأمور المتعلقة بالشرعية السياسية، لكن قوة تحليل هابرماس تكمن في إدراكه بأن هذه الفجوة نتاج علاقات مشوهة وأن سد الفجوة نتيجة لا تتوفر إلا في نهاية عملية انتقاد.

يستحسن ريكور تطوير هابرماس لعلم نقدي، ومع ذلك فانه يختلف معه في مسألة الفصل بين العلوم النقدية الاجتماعية والعلوم التأويلية. إذ يؤكد ريكور أن علوم هابرماس الثانية والثالثة لا يمكن ولا يجب أن تُميّز عن بعضها في نهاية الأمر. وجدل ريكور، الذي يقدّمه هذا النص ويرد أيضاً بتوسع أكبر في مكان آخر[17]، هو أن العلوم النقدية هي نفسها تأويلية، لأن التشويهات الأيديولوجية التي تحاول أن تقبلها هي عمليات إزالة ترميز Desymbolization «ينتمي التشويه إلى محيط الفعل الاتصالي» (محاضرة 14). ونقد الأيديولوجيا جزء من العملية الاتصالية، إنه لحظتها النقدية، ويمكننا القول بأنه يمثل ما يدعوه ريكور بمصطلح

آخر لحظة التفسير داخل العملية التي تمضي من الفهم إلى التفسير ثم إلى الفهم النقدي.

لقد رد هابرماس على النقد المتعلق بكتابه **المعرفة والمصالح البشرية**، وهو النص الرئيسي الذي يتناوله ريكور في المحاضرات، وقد تحركت نظريته باتجاهات جديدة. لكن **المعرفة والمصالح البشرية** يبقى مركزياً في مناقشة نظرية هابرماس في الأيديولوجيا، واستجابة ريكور في المحاضرات للمقترحات الأحدث عهداً تنسجم مع النقد الذي كان قد طوّره بالفعل. يبقى التحليل النفسي أنموذجاً مهماً في العلوم النقدية الاجتماعية لدى هابرماس[18]، وأحد الطرق لتحديد عدم كفاية نظريته، كما يقول ريكور، يمر عبر استعراض مدى إخفاق التوازي بين الاثنين. إن نقد ريكور يتناول كلاً من موقف المنظّر المنشغل بالعلم النقدي الاجتماعي والنتائج التي يقصد هذا العلم إنجازها. في النقطة الأولى يؤكد ريكور بأن المنظّر النقدي، على خلاف المحلل النفسي، لا يستطيع أن يتعالى على الحالة السجالية. ويحاجج بأن «مكانة النقد الأيديولوجي نفسها تنتمي إلى الحالة السجالية للأيديولوجيا». (محاضرة 14). في النقطة الثانية يلاحظ أنه بينما يساعد التحليل النفسي المريض فعلاً على بلوغ تجربة الإدراك، فان هذه التجربة ليس لها مواز في العلوم النقدية الاجتماعية.

إذا أخذنا النقطة أبعد، يمكننا القول بأن الإدراك في التحليل النفسي يتمثل في استعادة التواصل إمّا مع الذات أو مع الآخرين، بالنسبة للعلوم النقدية الاجتماعية، كما يذهب هابرماس، يمكن أن تسمى هذه القابلية بالمقدرة الاتصالية. أما نقد ريكور فينصب في أن التماثل بين الإدراك والمقدرة الاتصالية قد لا يكون كاملاً كما يقصد له هابرماس، وبتخصيص أكبر، إنه يستخدم فكرة المقدرة على نحو غامض. حسب مصطلحات تشومسكي المقدرة قرين الأداء، إنها قابلية في متناولنا. أما المقدرة الاتصالية فهي قابلية ليست في متناولنا، إنها مثال غير مُنجَز، فكرة تسعى إلى الانتظام. وفكرة الاتصال دون حد أو كابح لا تعدو كونها فكرة فعل كلامي مثالي. وهكذا، فإن المقدرة الاتصالية لا تتمتع بنفس المكانة التي يتمتع بها الإدراك في التحليل النفسي. بينما الإدراك تجربة حقيقية، فإن المقدرة الاتصالية مثال يوتوبي.

يمكن أن نلخص نقد ريكور لهابرماس كما يلي. أولاً إن المنظّر النقدي لا

يستطيع الوقوف خارج العملية الاجتماعية أو فوقها ولا هو بالفعل كذلك. ثانيا، الإمكانية الوحيدة للحكم هي تلك التي تقابل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، لأننا لا نقدر على الدخول في نقد إلا بالاستناد إلى يوتوبيا ـ وجهة نظر متعلقة بالمثال ـ.

أنموذج ريكور الذي يقرن الأيديولوجيا والممارسة يكتمل أخيراً عندما يصف مفهوم الأيديولوجيا في مستواه الثالث، الأيديولوجيا بوصفها دمجاً Integration. هنا تنتقل المحاضرات إلى المناقشة التي طال انتظارها لغيرتز. يجد ريكور في غيرتز تأكيداً لاهتمامه بالبنية الرمزية للفعل. كل الفعل الاجتماعي يتوسط رمزياً، والأيديولوجيا هي التي تلعب ذلك الدور التوسطي في الميدان الاجتماعي. الأيديولوجيا إدماجية في هذه المرحلة، بمعنى إنها تحافظ على الهوية الاجتماعية. وهكذا فان الأيديولوجيا في أعمق مستوياتها ليست تشويهاً بل ادماجاً. والواقع أن وظائف الأيديولوجيا الخاصة باضفاء الشرعية والتشويه لا يمكن أن تتبدى ألاّ على أساس وظيفتها الإدماجية. «فقط لأن بنية الحياة الاجتماعية الإنسانية رمزية يمكن تشويهها». (المحاضرة 1) وليس التشويه ممكناً دون هذه الوظيفة الرمزية المسبقة. تصبح الأيديولوجيا وسيلة تشويه «عندما تتجمد وظيفتها الإدماجية... وعندما تكون الغلبة للتخطيط والعقلنة» (المحاضرة 15). إن ريكور يقودنا إلى مفهوم يخلو من الازدراء للأيديولوجيا، فالأيديولوجيا بوصفها توسّطاً رمزياً مكوِّنة للوجود الاجتماعي. «يختفي التمييز بين البنية الفوقية والبنية التحتية تماما، لأن الانظمة الرمزية تنتمي فعلاً إلى البنية التحتية، إلى البنيان الأساسي للوجود الإنساني».

يورد ريكور أيضاً استبصاراً ثانياً مرتبطاً بالموضوع في تحليل غيرتز: يرى أن من النافع مقارنة الأيديولوجيا مع المحسنات البلاغية للخطاب. وكما رأينا من قبل فإن ريكور يستخدم أنموذج فيبر الحثي لينظر في الكيفية التي تتحول بها مصالح الطبقة الحاكمة إلى أفكار المجتمع السائدة. العلاقة بين المصالح والأفكار حثّية، وليست سببية. لكن التأكيد لدى غيرتز لم يعد ينصب على الدوافع نفسها بل على الكيفية التي يتم بها التعبير عنها في علامات. هنالك حاجة، كما في مقتبس يأخذه ريكور من غيرتز، إلى تحليل «كيف ترمز الرموز، كيف تشتغل لتتوسط في المعاني»[19].

ويحاجج ريكور بأن معنى إيجابياً للبلاغة يلتحق في هذه الحالة بالمعنى

الإدماجي للأيديولوجيا، لأن الأيديولوجيا هي «بلاغة الاتصال الأساسي». وكما هو الحال مع الأيديولوجيا تماماً، فان المحسنات البلاغية لا يمكن إقصاؤها عن اللغة، إنها بدلاً عن ذلك جزء داخلي في اللغة. والتوسط الرمزي أساسي لكل من الفعل الاجتماعي واللغة. وكتاب **حكم الاستعارة** يظهر اهتمام ريكور الدائم بهذا الموضوع.

يحوّل ريكور اهتمامه في المحاضرات الثلاث الأخيرة إلى موضوع اليوتوبيا، ويسند افكاره فيها على تحليل الأيديولوجيا الذي انتهى منه. تتناول كل واحدة من محاضرات اليوتوبيا شخصية مختلفة (مانهايم وسان سيمون وفوريه)، لكنها تحافظ على موضوع واحد. يبدأ ريكور تحليله بالنظر في السبب الذي يجعل من غير الوارد استكشاف العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، ويركز على أن التمييز بين الاثنتين يميل إلى الاختفاء في الفكر الماركسي. وسواء نظرت الماركسية إلى الأيديولوجيا على أساس أنها الضد من الواقعي (ماركس **الأيديولوجيا الألمانية**) أو إنها الضد من العلم (الماركسية التقليدية)، فقد ظلت اليوتوبيا توضع في مرتبة واحدة مع الأيديولوجيا: إنها اللاواقعي واللاعملي. تعود المحاضرات إلى مانهايم هنا، لأنه يضع الأيديولوجيا واليوتوبيا في إطار مشترك دون أن يختزل الفروقات بينهما.

ينطلق تحليل مانهايم عبر ثلاث خطوات: الأولى، عبر دراسة المعيار Criteriology تعريف فاعل لليوتوبيا، الثانية عبر دراسة الرموز Typology، والثالثة عبر الحركية الزمنية، الاتجاه التاريخي لدراسة الرموز. استجابة ريكور لخطوة مانهايم الأولى، دراسة المعيار، توجّه تقييمه ككل. بالنسبة لمانهايم تدخل الأيديولوجيا أو اليوتوبيا على حد سواء في علاقة لا تطابق مع الواقع، لكن الأيديولوجيا تضفي الشرعية على النظام القائم بينما اليوتوبيا تدمّره. وينتقد ريكور مانهايم بسبب تغليبه اليوتوبيا باعتبارها لا تطابقا على حساب النظر إليها كقوة مدمرة. ومضامين اختيار مانهايم تصبح واضحة في مناقشته للقوى المحركة الزمنية لليوتوبيا. يرى مانهايم أن الفترة الحديثة التي يكتب بها قد شهدت انحلال اليوتوبيا، نهاية اللاتطابق وبداية عالم لم يعد في طور صيرورة. ويحاول ريكور إثبات أن هذا الحكم لا يعتمد فحسب على تقييمات اجتماعية وتاريخية، لكنه

متأصل في إطار مفهومي خاص. يبدو مانهايم مشدوداً إلى طريقة في التفكير تعرّف الواقع عبر منظور علمي ـ حتى لو لم يكن وضعياً ـ. بدلاً من تطوير أنموذج مؤسس على التوتر بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، والذي يمكن أن يفتح الأفق أمام فهم أكثر حركية للواقع، فإن أنموذجه يضع الأيديولوجيا أولاً، ثم اليوتوبيا، مقابل واقع محكوم بمعايير عقلية وعلمية: الأيديولوجيا واليوتوبيا تتسمان باللاتطابق والانحراف عن الواقع. لأن مانهايم لا يضمّن تحليله البنية الرمزية للحياة، فانه يعجز عن دمج الخواص الدائمة والايجابية. إذا كانت أفضل وظيفة للأيديولوجيا هي الدمج، أي الحفاظ على هوية شخص أو جماعة، فإن أفضل وظيفة لليوتوبيا هي استكشاف الممكن. تشكك اليوتوبيا فيما هو قائم في الوقت الراهن، إنها تنويع خيالي على طبيعة السلطة والعائلة والدين وما إلى ذلك. علينا أن نجرّب احتماليات النظام الاجتماعي. لكن اليوتوبيات ليست حلماً فقط، أنها حلم يريد أن يتحقق. وقصد اليوتوبيا هو تغيير ـ تدمير ـ النظام الراهن. أحد أهم الأسباب التي تجعل ريكور يناقش سان سيمون وفوريه، هو أنهما يمثلان هذا المنظور، أي يمثلان نمطاً أهمله مانهايم ـ طوبويان اشتراكيان غير ماركسيين بذل اتباعهما جهودا جبارة لتحقيق ما يدعوان إليه من يوتوبيات. ولكن حتى عندما يكون قصد اليوتوبيا تدمير الواقع، فانها تبقى تحافظ على مسافة تبعدها عن أي واقع راهن. فاليوتوبيا هي المثال الدائم، ذلك الذي نجد أنفسنا متجهين صوبه لكننا لا ندركه أبداً إدراكاً تاماً. وريكور هنا يبني على إحساس يساور مانهايم دون أن يتمكن من دمجه في نظريته، ألا وهو أن موت اليوتوبيا يمكن أن يعني موت المجتمع. مجتمع دون يوتوبيا سيكون ميتاً، إذ أنه سيفتقد أي مشروع، أية اهداف مستقبلية.

إذا كان الترابط على المستوى الأول بين الأيديولوجيا بوصفها دمجاً واليوتوبيا بوصفها «الآخر»، الممكن، فإن الأيديولوجيا هي إضفاء الشرعية على السلطة القائمة بينما اليوتوبيا تمثل تحدي هذه السلطة. تحاول اليوتوبيا التصدي لمشكلة القوة ذاتها. وقد تُقدم في هذا السياق إما البديل عن السلطة أو نوعاً جديداً من السلطة. ويحدث التداخل المباشر بين الأيديولوجيا واليوتوبيا على خلفية مسألة السلطة. لأن هنالك «فجوة مصداقية» في كل أنظمة إضفاء الشرعية وكل أشكال السلطة، فإن هنالك أيضاً مكاناً لليوتوبيا. يقول ريكور «إذا. . . كانت الأيديولوجيا هي فائض القيمة المضاف إلى نقص الاعتقاد بالسلطة، فان اليوتوبيا

هي ما يميط اللثام عن فائض القيمة هذا». (المحاضرة 17) تشتغل اليوتوبيا لفضح الفجوة بين ادعاءات السلطة إنها تمتلك نظام شرعية وإيمان المواطنين بهذا الإدعاء.

إن صح، كما يدّعي ريكور، أن إضفاء الشرعية الأيديولوجية لا بد وأن يرتبط بأنموذج حثي، فإن المواجهة اليوتوبية للقوة تثير تساؤلات عن مصادر الحث. يبقى هذا السؤال ماثلاً طوال المحاضرات عن سان سيمون وفوريه. ويركز ريكور اهتمامه تحديداً على الطريقة التي تحاول بها اليوتوبيات، حتى اكثرها عقلانية، إعادة إدخال الدافع العاطفي الموجود نموذجياً في الشكل الـ «عقائدي الألفي» ـ أو المسيحي ـ لليوتوبيا الذي وصفه مانهايم. وقسم من اهتمام ريكور ينصب على أن استمرارية هذه الحاجة تتعارض مع الديناميات التي تَصورها مانهايم، حيث الحركة تتجه بعيداً عن العقيدة الألفية. والمشكلة تنصب في كيفية «إثارة عواطف المجتمع»، وتحريكه وحثه. أحياناً يكون الحل ابراز دور المخيلة الفنية، كما هو الحال عند سان سيمون. هنالك استجابة أخرى تتمثل في استدعاء دور «المربي السياسي». هذا الدور، الذي وصفه ريكور بتوسع اكبر في كتابات أخرى[20]، هو دور «القبالة [فن توليد النساء] الفكرية»، إنه دور العقل المبدع الذي يجترح «تفاعلاً متسلسلاً» في المجتمع. لقد اعتقد سان سيمون، على سبيل المثال، أنه نفسه كان يلعب هذا الدور. أما الطريقة الأخرى في إثارة هذه الإشكالية المتعلقة بالحث فهي النظر في الطريقة التي تصادر بها اليوتوبيات لغة الدين ودعاواه. وعلى أساس مناقشاته لسان سيمون وفوريه يثير ريكور السؤال «إن كانت كل اليوتوبيات لا تعدو بمعنى ما كونها ديانات معلنة تدعمها دائماً دعوى أنها عثرت على ديانة جديدة». (المحاضرة 18)[21].

تشتغل اليوتوبيا على مستوى ثالث أيضاً. في المرحلة التي تكون فيها اليوتوبيا تشويهاً، يكون مثيلها اليوتوبي هو الفنطازيا والجنون والهرب وما هو غير قابل للتحقق تماماً. هنا تستأصل اليوتوبيا الاسئلة المتعلقة بالتحوّل من الحاضر إلى المستقبل اليوتوبي، ولا تقدم عوناً في اتخاذ القرار أو الانطلاق على طريق الفعل الشاق. فضلاً عن ذلك، فان هروبية اليوتوبيا لا تتمثل فقط في قضية وسائل تحقيقها، ولكن في الغايات التي تسعى لتحقيقها كذلك. في يوتوبيا ما لا تتنازع

الاهداف، كل الغايات متناغمة وريكور يسمي هذا الجانب المرضي في اليوتوبيا «سحر الفكر» (المحاضرة 17).

يختتم ريكور المحاضرات بملاحظة أن التوافق بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يشكل دائرة، دائرة عملية: المصطلحان نفسيهما عمليان وليسا مفهومين نظريين. ليس بوسعنا الخروج من هذه الدائرة، لأنها نفس دائرة البنية الرمزية للفعل التي لا تتبدل. قد تكون دائرة، لكنها دائرة تتحدى وتتعالى على التعارضات المستحيلة من مثل الأيديولوجيا ضد العلم أو الأيديولوجيا ضد الواقع. ويقول ريكور إن علينا داخل هذه الدائرة «أن نحاول معالجة امراض اليوتوبيا عبر ما هو صحي في الأيديولوجيا - عبر عنصر الهوية فيها... - ونحاول أن نعالج تصلب الأيديولوجيات وتحجّرها عبر العنصر اليوتوبي». لكن ريكور يضيف أن من المبالغة في التبسيط قبول الاعتقاد بأن الدائرة مستمرة ولا أكثر. علينا أن نجعل الدائرة حلزونية. «نحن نراهن على مجموعة معينة من القيم ثم نحاول أن نكون منسجمين معها، التثبت من الصحة إذن هو مسألة حياتنا برمتها. لا أحد قادر على التهرب من ذلك». (المحاضرة 18).

تتمتع محاضرات ريكور عن الأيديولوجيا واليوتوبيا باستقلال ذاتي، وتُطور بتمكن تام منطق جدلها. لكننا سنتمكن، إذا ما وسّعنا منظورنا وانتقلنا من المحاضرات إلى تقييم مكانتها ضمن كتابات ريكور إجمالاً من تبيان أهميتها بالنسبة لهذه الكتابات والرؤية التي توفرها لأهميتها على نطاق أوسع.

كتابات ريكور اجمالاً

لا يتيح مجال محصور في بضع صفحات إلا تقديم مخطط عام للمجال الذي تمثله كتابات ريكور. وانوي التركيز على العقد الماضي، مولياً اهتماماً خاصاً بكتابات ريكور عن الاستعارة والخيال، إذ أن تلك الكتابات تمثل السياق المركزي لهذه المحاضرات.

أنسبُ بداية لا بد أن تكون مع كتاب **حكم الاستعارة** الذي تلفت الانتباه مواقع التوازي بينه وبين المحاضرات. وليس من المصادفة أن تكون المحاضرات قد القيت عام 1975، وهو نفس العام الذي ظهرت فيه الطبعة الفرنسية الأصلية من

حكم الاستعارة. وبادىء ذي بدء لا بد من القول بان هذا الكتاب يناسبنا بمعنى آخر أيضاً، فهو جزء من مشروع ما زال قائماً في فكر ريكور. ويلاحظ ريكور علاقة مباشرة بين **حكم الاستعارة والزمن والسرد**، نصه الأخير، قائلاً أن الاثنين «يشكلان ثنائياً». ورغم أن العديد من السنين يفصل بين نشرهما فان «هذين العملين قد تبلورا معاً[22]». كما سنرى إذن، فان المحاضرات تشترك في إطار مفهومي واحد مع بعض أحدث جوانب تفكير ريكور.

أحد أهم اهداف **حكم الاستعارة** هو مناهضة الرأي الشائع بأن الاستعارة انحراف أو استبدال في التسمية، إضافة زخرفية يمكن اختزالها إلى معنى «دقيق» ـ أي حرفي ـ. يجادل ريكور بدلاً من ذلك بان «التمييز بين الإشاري والإيحائي لا بد أن يبقى أمراً إشكالياً تماماً . . .» (ح أ: 148)[23] بالمقابل، يقول ريكور، «يؤدي علم دلالة اكثر دقة. . . إلى تدمير الوهم القائل بأن للكلمات بنفسها معنى أولياً دقيقاً، أي بدائياً، طبيعياً، أصلياً. . . الحرفي لا يعني الدقيق بمعنى المصدر الأصلي، بل ببساطة المتداول و«المعتاد». المعنى الحرفي هو المعنى الذي دخل ضمن مفردات القاموس». (ح أ، 290 ـ 291). لا توجد علاقة أصلية بين الكلمة وبين ما تمثله. إن معنى الكلمة ليس مُعطى، بل هو شيء يتوجب تأسيسه. الحرفي ليس ما نبدأ به، بل هو نتيجة الاستعمال الذي اصبح معتاداً. يسند ريكور هذا التحليل على وصفه للاستعارة. ليست الاستعارة نتاج تسمية بل هي نتاج إسناد؛ إنها نتاج تفاعل دلالي ـ توتر ـ بين الكلمة والجملة التي تظهر فيها. المعنى الحرفي إذن نتاج تفاعل بين كلمة وجملة لا يسبب توتراً؛ أي الاستعمال مقبول، «متداول، معتاد».

هذا القلب ـ القائل بأن الاستعارة ليست انحرافاً عن الحرفي بل الأحرى أن الحرفي هو نفسه نتاج علاقة ـ يدفع ريكور إلى اقتراح وجود «استعاري» أساسي ربما يكون مصدر النظام المطلق.

من المؤكد أن الوظيفة الوحيدة للغة التي نعيها تنشط ضمن نظام متشكل فعلاً؛ لا تنتج الاستعارة نظاماً جديداً الا من خلال خلق تصدعات في نظام قديم. ولكن ألا يمكننا، رغم ذلك، أن نتخيل بأن النظام نفسه متولّد بنفس الطريقة التي يتغير بها؟ الا يوجد، بكلمات

> **غادامير، «استعاري» ينشط في أصل الفكر المنطقي، في جذر كل تصنيف.... إن فكرة دافع استعاري ابتدائي تدمر التضادات بين الدقيق والمجازي، الاعتيادي والغريب، النظام والانتهاك. إنها توحي بفكرة أن النظام نفسه ينطلق من التشكيل الاستعاري للحقول الدلالية، والتي تؤدي بدورها إلى ظهور الجنس والأنواع. (ح أ: 22 ـ 23)[24].**

صلة تحليل ريكور هذا مع المحاضرات حول الأيديولوجيا جلية. فكما أن من الخطأ تصوير التمثيل الاستعاري بأنه انحراف عن التمثيل الحرفي، كذلك من الخطأ تصوير التمثيل الأيديولوجي بأنه انحراف عن التمثيل العلمي. يقوم ريكور في الحالتين بقلب العلاقة، مانحاً الأسبقية للاستعاري والأيديولوجي. لا يوجد الحرفي والعلمي إلا ضمن الحقلين الأوسع؛ الاستعاري والأيديولوجي.

إذا كان ثمة «استعاري» تحتي يميّز طبيعة اللغة، فان ما يوازيه في الحياة الاجتماعية هو التوّسط الرمزي للفعل البشري. «أن ما يسمى العملية «الواقعية» يمتلك بالفعل بعداً رمزياً. . بكلمات أخرى، لا يمكن العثور أبداً على المرحلة السابقة على الرمزية، وبالتالي السابقة على الأيديولوجيا، في أي مكان. ليست الرمزية اجمالاً نتيجة ثانوية للحياة الاجتماعية؛ إنها تشكل الحياة الواقعية باعتبارها اجتماعياً ذات معنى»[25]. وكما يقول ريكور في مكان آخر، «تُعد الأيديولوجيا دائماً من ظواهر الوجود الاجتماعي التي لا يمكن تجاوزها. . .»[26] كما أن ريكور يعود إلى هذا التوّسط الرمزي للفعل في كتاب **الزمن والسرد**. إذا لم تكتسب الأيديولوجيا بوصفها تشويهاً معناها دون وجود بنية فعل رمزية تحتية يمكن تشويهها، فإن الأدب بالمثل «لن يكون مفهوماً إذا لم يقدم تَشكلاً كُلياً لما كان متحققاً كمجاز في الفعل البشري». (زس: 64)[27] ويقول ريكور بان أحد الجوانب الجوهرية في هذا التمثيل السبقي هو التوسط الرمزي للفعل؛ هذا التوسط هو رمزية كامنة أو محايثة» (زس: 57). «الرموز، قبل أن تخضع للتأويل، تمارس هي نفسها التأويل أو ترتبط داخلياً مع فعل معين». (زس: 58)[28].

يبدو التأكيد على أن الفعل يتوسّط رمزياً أو أن من المتعذر تجاوز الأيديولوجيا وكأنه يترك البشر محجوزين في دائرة صلبة تقررها على الدوام ثقافتنا، وطبقتنا، وميراثنا العرفي، وأمّتنا. لكن ريكور يعتقد، كما يكشف نقاشه

لهابرماس، بأن اللحظة النقدية تبقى ممكنة.

نحن نبدأ بتجربة انتماء أو مشاركة في الثقافة والطبقة والزمن وغيرها مما يمثل الرحم الذي خرجنا منه، لكننا غير مُقيّدين تماماً بهذه العوامل. بدلاً من ذلك، نحن منغمسون في جدلية الفهم والتفسير. الفهم ـ وهو الدال على علاقة الانتماء ـ «يسبق التفسير ثم يرافقه ويختمه وبالتالي يحيط به». ولكن بالمقابل، «التفسير يطور الفهم على نحو تحليلي»[29]. في **حكم الاستعارة** يعرف ريكور التوتر الناشط هنا بأنه «الجدلية الأكثر بدائية والأكثر خفاء ـ الجدلية التي تسود بين تجربة الانتماء ككل وقوة التبعيد التي تفتح فضاء الفكر التأملي» (ح أ: 313) هذه الجدلية تكمن في قلب العملية التأويلية. «التأويل... هو نمط من الخطاب يشتغل عند تقاطع مجالين؛ الاستعاري والتأملي... يسعى التأويل من جانب إلى وضوح المفهوم؛ لكنه يأمل من جانب آخر في الحفاظ على حركية المعنى التي يمسك بها المفهوم ويثبتها». (ح أ: 303)[30].

لإمكانية المسافة ـ موقع «التبعيد» هذا ـ التي يشير إليها ريكور بعدان: إنها قادرة على توسيع فهم معين وعلى نقده. لكن ماله أهمية أعظم هو وجود المسافة وجدله مع الانتماء. فبينما نحن أسرى الأيديولوجيا، فان ذلك الأسر ليس تاماً. في الوقت نفسه فان لحظة النقد لا تؤسس علماً مستقلاً عن الأيديولوجيا. وكما تجادل المحاضرات بتوسع أكبر، لا يمكن وضع العلم في تضاد مطلق مع الأيديولوجيا. يكتب ريكور «التبعيد، باعتباره المقابل الجدلي للمشاركة، هو الشرط لإمكانية نقد الأيديولوجيات، ليس بدون نظرية التأويل بل ضمنها»[31].

هذا التوتر بين الانتماء والتبعيد يضيء طبيعة نظرية ريكور العامة في التأويل. بالنسبة لريكور نظرية التأويل نتاج الفهم التاريخي. لأننا لا نستطيع أبداً أن نهرب من شرطنا الثقافي وغير الثقافي، فان معرفتنا جزئية ومتشظية بالضرورة. وكما يذهب ريكور في نقده لمانهايم في المحاضرات، لا مكان لمتفرج غير متورط أو مطلق. ليس بوسع إنسان بلوغ المنظور الذي اسماه هيغل المعرفة المطلقة. إن شرط «ما قبل ـ الفهم» الإنساني، وحالة الانتماء التي نعيشها «تقصي التأمل الكلي الذي يمكن أن يضعنا في موقع الامتياز المتمثل في معرفة لا أيديولوجية[32]». لا يمكن لنظرية اجتماعية الافلات من الأيديولوجيا، «لأنها لا تستطيع أن تبلغ

المنظور الذي يقدر على عزلها عن التوسط الأيديولوجي الذي يخضع له بقية أفراد المجموعة[33]». تقف نظرية ريكور التأويلية ضد الموقف ـ وقد كان الموضة سابقاً ـ الذي يتكلم عن «نهاية الأيديولوجيا» كإمكانية تاريخية.

إن نظرية التأويل عند ريكور، عبر دفاعه عن شخصية الفهم البشري المتموضعة والتاريخية التي يتعذر استبعادها، تدعم نظرية غادامير وتتحدى ادعاءات نظرية التأويل الموضوعية، كما تظهر في كتابات ايميليوبيتي وا.د. هيرش[34]. لقد ناقش هيرش على سبيل المثال لإثبات أن بوسعنا في النص الفصل بين معناه ـ ما يقوله النص فعلاً ـ، ومغزاه ـ ما يدور حوله النص، مضامينه الأوسع. لكن ريكور يجيب بأن هذه الترسيمة «لا يمكن الإبقاء عليها دون التباس». ربما أراد هيرش «إخضاع عالم القيمة غير المستقر لعالم المعنى المستقر». لكن ريكور يجد أن هيرش «قد دمّر استقرارية هذا العلم عندما أظهر بأن كل المعنى النصي لا بد وأن يتم تشكيله، وان كل تشكيل يستلزم اختباراً، وان كل اختبار يتضمن قيماً أخلاقية[35]». ربما كان الشخص الذي يوازي هيرش في العلوم الاجتماعية هو ماكس فيبر. ريكور يعلن بأن لا وجود لموقف محايد، غير أيديولوجي.

نظرية التأويل مقيدة بالدائرة التأويلية الصارمة. ولكن، كما تلاحظ كل من المحاضرات وملاحظات ريكور الأعم بصدد التبعيد، تبقى إمكانية النقد قائمة. كما أن احتواء الحالة التأويلية على النقد يبعد عنها صفة اللاعقلانية ـ عدم السماح بالمصادقة الا على ما يقع داخل الدائرة ـ، إنها عقلانية بمعنى يختلف عن العقلانية الشكلية. يحاول ريكور أن يسترجع فكرة العقل العملي وإمكانيته، بالمعنى الأرسطي وليس الكانطي للمصطلح. يقول ريكور «يجب أن يكون كلامنا عن نقد العقل العملي أقل من كلامنا عن العقل العملي كنقد». يقع العقل العملي في الميادين الأخلاقية والسياسية، وهي ميادين تكون درجات الصرامة والصدق فيها مختلفة عن تلك التي تعوّدنا توقعها في مكان آخر. إن محاولة النقد على أساس العقل «الموضوعي» لا يعني إلاّ الوقوع ثانية في «التضاد المدمر بين العلم والأيديولوجيا». لا يبدأ النقد إلاّ داخل محيط الأيديولوجيا[36].

يجادل ريكور في الواقع بأن نظرية التأويل لا تقع ببساطة ضمن نطاق العقل العملي، لأنها تحاول أن تتجاوز التضاد بين «النظري» و«العملي» نفسه. ويذهب

ريكور إلى أن تأييد هذا التضاد لا يقود إلاّ إلى عزل الاعتقاد عن المعرفة، بينما «تدعو نظرية التأويل بدلا عن ذلك إلى توليد أزمة داخل مفهوم النظري نفسه كما يُعبّر عنه مبدأ ترابط التجربة ووحدتها[37]». إن محاولة العقل العملي تتمثل في التمييز بين الصياغة الموضوعية ـ التحويل الإيجابي للقيم إلى خطابات وممارسات ومؤسسات ـ والاغتراب ـ تشويه هذه القيم، تشييء الخطابات والممارسات والمؤسسات[38]. واجب العقل العملي إذن خلق الموازنة بين اللحظتين الاستعارية والتأملية، بين الدافع الأصلي المحمل بالقيم والاستجابة المنظمة الناشطة في الحياة الاجتماعية. ولأن الفعل الاجتماعي يتوسّط على نحو رمزي، فإن تجنب الأيديولوجيا أمر متعذر، لكن الجهد هو تطوير الأيديولوجيا ضمن مستواها الدمجي وليس التشويهي.

حتى هذه النقطة حاولت وضع الأيديولوجيا واليوتوبيا في موقعهما من كتابات ريكور عموماً من خلال تأكيدي على الشخصية المتموضعة للوجود البشري. كان التركيز ينصب على «الاستعاري» الأساسي، إمكانية المسافة النقدية، الشخصية التاريخية للحالة التأويلية، والحاجة الجوهرية إلى إحياء العقل العملي. وكما تدل المفردات فإن هذه العوامل تتصل مع المصادر القائمة للتوسّط الرمزي، ولذلك فهي ترتبط مع وظيفة الأيديولوجيا على نحو أوثق بكثير من ارتباطها مع وظيفة اليوتوبيا. سأنتقل الآن إلى موضوعات أكثر انسجاماً مع وظيفة اليوتوبيا، وأبدأ بمناقشة فلسفة ريكور في المخيلة. عودة سريعة إلى نظرية ريكور في الاستعارة يمكن أن تضع الأساس لهذا الميدان.

عندما تحدثت مسبقاً عن «الاستعاري» الأساسي، وَجّهتُ الاهتمام إلى تلك «الفرضية المتطرفة القائلة بأن «الاستعاري» الذي ينتهك النظام المطلق يقوم بتوليده أيضاً». (ح أ: 24) وهو ما يرد في **حكم الاستعارة**. لكن علينا لكي نكشف أهمية المخيلة، إعادة تنظيم هذا التشخيص والتأكيد على أن ما يولّد النظام المطلق ينتهكه أيضاً. في فعل الانتهاك، تُدمّر الاستعارة نظاماً قديماً، لكنها لا تفعل ذلك «إلاّ لتخلق نظاماً جديداً»؛ الخطأ في التصنيف المتمثل في الاستعارة «ليس إلا التكملة لمنطق الاكتشاف». (ح أ: 22) ومنطق الاكتشاف هذا يقدم فلسفة ريكور في المخيلة. يتكلم ريكور «عن مفهوم المخيلة، باعتباره أولاً يقع في سياق نظرية في

الاستعارة تتمركز حول فكرة الخلق الدلالي...[39]» كما أنه يقوم في مكان آخر بمقارنة مباشرة بين الاستعارة والمخيلة: «يبدو لي، أن المخيلة تقوم في لحظة ظهور معنى جديد من حطام الإسناد الحرفي بعرض تَوسُّطِها المحدد[40]». ومنطق الاكتشاف الناشط في المخيلة هو ما يهمنا على وجه الخصوص. إن فكرة الابتكار مركزية سواء في مفهوم ريكور لليوتوبيا أو مشروعه الفلسفي ككل.

لكن الاشارة إلى الجانب الابتكاري في المخيلة ليست إلاّ أمر مصطنع، لأن كلاً من الأيديولوجيا واليوتوبيا عمليات للمخيلة. يبدأ ريكور المحاضرات ويختمها بالتأكيد على أن ربط الأيديولوجيا واليوتوبيا يمثل على نحو نموذجي ما يسميه المخيلة الاجتماعية والثقافية. ولكي نتحقق بدقة أكبر من شخصية اليوتوبيا بصفتها مخيلة، علينا أولاً أن ننظر في الكيفية التي تُشَكل بها الأيديولوجيا واليوتوبيا معاً المخيلة الاجتماعية. يناقش ريكور هذه العلاقة في عدة نقاط من المحاضرات. تنشط المخيلة في الحياة الاجتماعية بطريقتين مختلفتين:

قد تشتغل المخيلة من جانب لكي تحافظ على نظام معين. في هذه الحالة تتمثل المخيلة في تقديم عملية تماهي تعكس كالمرايا النظام. للمخيلة هنا مظهر الصورة. رغم ذلك قد يكون للمخيلة من جانب آخر وظيفة تدميرية؛ قد تنشط بوصفها اختراقاً. وتكون صورتها في هذه الحالة منتجة، تخيل شيء آخر، الوجود في مكان آخر. تمثل الأيديولوجيا في أدوارها الثلاثة النوع الأول من المخيلة، ووظيفتها هي الوقاية والمحافظة. بالمقابل تمثل اليوتوبيا النوع الثاني من المخيلة؛ إنها دائماً النظرة القادمة من لا مكان (محاضرة 10).

إن كانت الأيديولوجيا هي المخيلة بوصفها صورة، فان اليوتوبيا هي المخيلة كقصة. «بمعنى ما تُكَررُ الأيديولوجيا ما هو موجود من خلال تبريره، لذلك فانها تقدم صورة... لما هو موجود. اليوتوبيا، من جانب آخر، تمتلك المقدرة القصصية على إعادة وصف الحياة». (المحاضرة 18) ويستند ريكور على كانط ليقول بأن المقارنة بين الصورة والقصة يمكن أن توصف بأنها مقارنة بين المخيلة التي تعيد الإنتاج وتلك التي تنتج[41].

سأدع جانباً التعليق على الجانب المتصل بإعادة الإنتاج أو الأيديولوجي في

المخيلة، والتي سبقت الإشارة إلى خصائصها عبر مناقشة الطبيعة المتموضعة للوجود البشري و«الاستعاري الأساسي» الذي «يولّد النظام». سألتفت بدلاً من ذلك إلى الجانب المنتج أو اليوتوبي من المخيلة. بالنسبة لريكور تنقلنا الخاصية اليوتوبية للمخيلة من المتشكل إلى ما يقوم بالتشكيل. والمنظور الجديد الذي أتاحه اليوتوبي له نتيجتان يصعب العزل بينهما في نهاية المطاف: إنه يوفر نقطة امتياز يمكن منها فهم المُعطى، ما هو متشكل بالفعل، كما أنه يعرض إمكانيات جديدة فوق المعطى ووراءه. اليوتوبيا هي النظرة من «لا مكان» ـ وهو المعنى الحرفي للكلمة ـ التي تضمن أننا لا نأخذ مأخذ التسليم واقعنا الراهن. يقول ريكور إن بإمكاننا تسمية اليوتوبيا بالمصطلحات الهوسرلية تنويعاً خيالياً فيما يتصل بجوهر. إن لليوتوبيا «دوراً تأسيسياً في مساعدتنا على إعادة التفكير في طبيعة حياتنا الاجتماعية». إنها «الطريقة التي نعيد من خلالها التفكير على نحو جذري» في طبيعة العائلة والاستهلاك والسلطة والدين وما إلى ذلك؛ إنها «فنطازيا مجتمع بديل وتجسيده في (لامكان)» وهي تنشط «باعتبارها واحداً من أقوى أشكال التفنيد لما هو قائم» (المحاضرة 1) لا تعمل اليوتوبيا فقط على كسر تشيّىء علاقاتنا الراهنة ولكنها تشير إلى تلك الإمكانيات التي يمكننا رغم كل شيء امتلاكها[42].

لاحظنا في مناقشاتنا الأسبق بأن التبعيد بالنسبة لريكور يُقدّم لنا لحظة النقد داخل الحياة الاجتماعية. التفسير هو الموقف النقدي داخل الفهم؛ نقد الأيديولوجيات ممكن. حين يتركز الاهتمام على اليوتوبيا بدلاً من الأيديولوجيا، تختلف مسألة المسافة النقدية. بدلاً من مواجهة الأيديولوجيا بالنقد، توضع اليوتوبيا على الضد من الأيديولوجيا[43]. بينما يسمح نقد الأيديولوجيا بإعادة دمج اللحظة النقدية في نظرية التأويل، وبذلك يوفّر بديلاً للأنموذج الفاشل الذي يقيم التضاد بين الأيديولوجيا والعلم، فان الربط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يَعْرض البديل للأُنموذج الفاشل الذي يقيم التضاد بين الأيديولوجيا والواقع. لأن الفعل الاجتماعي يَتوسَّط على نحو لا مفر منه عبر الرموز، فان العودة البسيطة إلى «الحقائق الموضوعية» لا تحسم الأمر، ما يعتبر حقيقة واقعة وما هي طبيعة الحقيقة الواقعة قد يكون مثار خلاف بسبب الخطط التأويلية المتنوعة التي يتم وفقها فهم الحقيقة الواقعة وتحليلها. في هذا المستوى لا تتعلق القضية أساساً بالحقائق بل بـ «صراع التأويلات»، إن اقتبسنا عبارة ريكور المعروفة وعنوان أحد

كتبه. وإن عبّرنا عن ذلك بكلمات أخرى، يمكننا القول بأن الصراع يدور بين استعارة واستعارة[44]. يقول ريكور «نحتاج لكي نحطّم استعارة استخدام استعارة مضادة؛ وبذلك فنحن ننطلق من استعارة إلى استعارة». (محاضرة 9)[45]. لا يوجد واقع خارج التوسط نلجأ إليه، يبقى الاختلاف هو صراع التأويلات.

أميل إلى فهم فضاء الخطاب باعتباره فضاء يحافظ على زخمه من خلال تَفاعل قوى جذبٍ وتنافرٍ تُطوِّر دون توقف التقاطع والتفاعل بين عوالم تقع نواها المنظّمة خارج المركز في علاقتها بعضها بالبعض الآخر؛ ومع ذلك فإن هذا التفاعل لا يمكن أن ينتهي إلى معرفة مطلقة يمكن أن تستوعب التوترات. (ح أ: 302).

وصفت حتى الآن ذلك الجانب من اليوتوبيا الذي يوفر لنا مسافة تُبعدنا عن الواقع الراهن، القدرة على الإفلات من فهم الواقع الراهن باعتباره طبيعياً، أو ضرورياً، أو بدون بديل. ما نحتاج لتقويمه الآن هو شخصية البديل الذي تقترحه اليوتوبيا. مرة أخرى هدفنا هو تقرير الكيفية التي يرتبط بها هذا المفهوم مع موضوعات داخل مباحث ريكور الأوسع. يمكن أن نبدأ بتوسيع نقطة لم تذكر إلاّ على نحو عابر من قبل، وهي أن الخاصية اليوتوبية للمخيلة تنقلنا من التشكّل إلى ما يقوم بالتشكيل. نحن نعود إذن إلى الشخصية المنتجة للمخيلة. يقول ريكور إن بالإمكان إطلاق مصطلح «شعرية» على هذه القابلية. وريكور باستخدامه هذا المصطلح يُظهر بأنه قد بدأ بحثه الذي طال توقعه لـ «شعرية الإرادة»، وهو نفسه جزء من مشروع اسماه «فلسفة الإرادة»[46].

للشعري وظيفة «الخلق» والتعبير، وهو مصطلح تم التصدي له في كل من **حكم الاستعارة** و **الزمن والسرد**. إن «النتائج المترتبة على المعنى «لكل من الاستعارة والسرد» تنتمي إلى نفس الظاهرة المتصلة بالابتكار الدلالي» (ز س: ix) يُجمع كل من المنطوق الاستعاري والخطاب السردي في «محيط شعري شاسع واحد» (ز س: xi). إذا كان في الاستعارة والسرد ابتكار دلالي، فان المعاني الضمنية لذلك تنسحب إلى الابتكار في الوجود الاجتماعي ككل. وقد ذهب ريكور في نقطة ما إلى حد القول بأن مشكلة الإبداع كانت وما تزال القضية

الوحيدة التي تحدد مسار تأملاته برمتها[47]. ربما ركّزت كتابات ريكور على حالة اللغة، لكن لاستنتاجاته مضامين أوسع من ذلك بكثير. «عبر هذه الاستعادة لقدرة اللغة على الخلق واستعادة الخلق، نكتشف الواقع نفسه في صيرورة خلقه». «اللغة الشعرية» متناغمة مع هذا البُعد للواقع الذي هو بحد ذاته غير مكتمل وفي حالة صيرورة. اللغة وهي في حالة صيرورة تحتفل بالواقع وهو في حالة صيرورة[48]. ستكون طبيعة هذه العلاقة أوضح إذا ما نظرنا مرة أخرى في دور الاستعارة.

إن صح هذا التحليل، علينا القول بأن الاستعارة لا تدمر التراكيب السابقة للغتنا فحسب، بل والتراكيب السابقة لما نسميه الواقع. عندما نسأل إن كانت اللغة الاستعارية تساعدنا في فهم الواقع، فإننا نفترض سلفاً بأننا نعرف بالفعل ما هو الواقع. لكن إذا افترضنا أن الاستعارة تعيد وصف الواقع، فإنَّ علينا إذن أن نفترض بأن هذا الواقع كما أُعيد وصفه هو نفسه واقع جديد. إن استنتاجي هو أن استراتيجية الخطاب التي تنطوي عليها اللغة الاستعارية هي... تدمير احساسنا بالواقع وتنميته من خلال تدمير لغتنا وتنميتها... نحن نجرب مع الاستعارة التحول في كل من اللغة والواقع[49].

على المستوى الاجتماعي، تمتلك اليوتوبيا هذه الخاصية الاستعارية. ودورها كمخيلة منتجة هو «استكشاف الممكن». صحيح، كما يقول ريكور، إن «الأنموذج يمكن أن يعكس ما هو قائم، لكنه يمكن أيضاً أن يمهد الطريق لما هو غير موجود». (محاضرة 18). إن قابلية اليوتوبيا هذه على تغيير الواقع تبرز جدل المحاضرات بقوة اكبر. ليست اليوتوبيا حلماً وحسب، لكنها حلم يريد أن يتحقق. «إن غاية اليوتوبيا هي بالتأكيد تغيير الأشياء، لذلك لا يمكننا القول مع أطروحة ماركس الحادية عشرة عن فويرباخ بأنها فقط طريقة لتأويل العالم وليس تغييره». (محاضرة 17) لا يكفي الأنموذج الذي يضع الأيديولوجيا في تضاد مع الواقع، لأن الواقع مُتوسِّط رمزياً منذ البداية. كما أن الأنموذج الذي يضع اليوتوبيا في تضاد مع الواقع غير كاف هو الآخر لأن الواقع ليس معطى بل عملية.

الواقع دائماً أسير لتدفق الزمن، لعمليات التغيير الذي تحاول اليوتوبيا أن تنجزه. في **الزمن والسرد** ينظر ريكور مطوّلاً في وظيفة الزمن ويؤكد على «الجانب الحركي الذي تفرضه الصفة «شعري»... على تحليله». إن دفاعه عن «أولوية

فهمنا السردي» في علاقته بالتفسير في التاريخ والقصص السردي هو دفاع عن «أولوية الفعالية التي تنتج حبكات في علاقتها مع كل شكل من البنية الساكنة، أو إطار لا تعاقبي، أو الثبات الزمني» (ز س: 33)[50] ولهذا التقابل بين الفهم والتفسير بعد زمني. ويشخص ريكور الطبيعة الشعرية للواقع باكثر العبارات تأكيداً في حكم الاستعارة، حيث يتكلم عن «كشف الواقعي بوصفه فعلاً». إن القابلية الشعرية، القابلية على الإبداع والتغيير، هي أكثر الخواص أهمية بالنسبة للواقع عموماً وللوضع البشري خصوصاً. «تقديم [البشر] «باعتبارهم فاعلين» وكل الأشياء باعتبارها في حالة فعل؛ تلك هي الوظيفة الوجودية للخطاب الاستعاري...» (ح أ: 43).

إحدى النتائج الهامة لتأكيد ريكور على الواقعي بوصفه فعلاً هو أن طبيعة الحقيقة نفسها لا يمكن أخذها كأمر مُسلّم به. يقول ريكور إن البعدين الزمني والرمزي للوجود البشري يضعان طبيعة الحقيقة موضع التساؤل. لأن الحياة الانسانية مُتوسطة رمزياً، فان أي مفهوم للواقعي ذو طبيعة تأويلية. إن أنموذج الحقيقة بوصفها مكتفية بذاتها غير كاف، لم يعد بإمكاننا الاستمرار بوصف تأويل ما بأنه يمثل أو يستجيب لحقيقة غير خاضعة للتوّسط أو «حرفية». بدلاً من ذلك، تحقق اللغة الشعرية اختراقها إلى «ذلك المستوى ما قبل العلمي والسابق على الاسناد، حيث توضع أفكار مثل الحقيقة الواقعة والقصد والواقع والحقيقة نفسها، كما تحددها فلسفة المعرفة، موضع التساؤل...» (ح أ) 254)[51]. ليس بإمكاننا في نهاية المطاف فصل الواقعي عن تأويلاتنا؛ طبيعة الواقعي نفسها تبقى محافظة على خاصية استعارية. كما أن الاستعارة تنشط أيضاً في البعد الزمني، لأن «مرجع المنطوق الاستعاري يُنشّط الوجود كحقيقة واقعة وكإمكانية».(ح أ: 307). على المستوى الاجتماعي تتولى اليوتوبيا دور الإمكانية.

استجابة ريكور لهذا التحدي لفكرة الواقع تتمثل في دعوته إلى «إعادة صياغة جذرية لمشكلة الحقيقة»[52]. وسوف يُطور ريكور هذا الموضوع في المجلد الثالث من كتابه الزمن والسرد، لكنه يستبق معالجته تلك من خلال كلامه في الأعمال المبكرة عن مفهوم «استعاري» أو «مستقبلي» للحقيقة[53]. يقول ريكور إن المهمة هي «أن نذهب بعيداً إلى حد تحويل فعل الكينونة نفسه إلى استعارة، وندرك في

«الوجود بصفته» قريناً لـ «النظر إليه بصفته»، وفي ذلك ما يُلخِّص عمل الاستعارة. (ز س: 80). ما نفهم انه الواقعي يصلنا عبر وسيط رمزي منذ البداية، كما أن الواقعي يمر دائماً في حالة صيرورة. لذلك، يَدّعي ريكور أن «الواقعي هو كل شيء اتخذ شكلاً مسبقاً بالفعل وغيّره أيضاً». ولا يعود من الممكن الإبقاء على الحد الفاعل بين الابتكار والاكتشاف. «ليس مجدياً... السؤال إن كان الشمولي الذي «يعلمنا» اياه الشعر، حسب أرسطو، موجوداً بالفعل قبل ابتكاره. إنه مبتكر بقدر ما هو مكتشف»[54].

ربما كانت امكانيات الإبداع والتغيير التي تفتحها نظرية ريكور الاستعارية عن الحقيقة أوج مشروعه الفلسفي. ومع ذلك، فكما هو الحال دائماً لدى ريكور، علينا لكي نفهم هذه الإمكانيات على نحو تام إعادة إدخال الجدلية وإعادة تأكيد المصادر التي خرجت منها هذه الإمكانيات. علينا أن نستصلح الجدلية القائمة بين اليوتوبيا والأيدولوجيا. وهذه النقلة مستبقة في الاقتباس أعلاه حول العلاقة الحركية بين التمثيل المسبق وتغيير الشكل. إن فَتحت اليوتوبيا الممكن، فانها تفعل ذلك على أساس التحويل الاستعاري لما هو موجود. لقد استخدمنا في وقت سابق مفهوم الأيديولوجيا ليوجه مناقشتنا لحقيقة أننا دائماً نكون قد بدأنا بالفعل، وأننا دائماً نجد أنفسنا داخل حالة من التوسّط الرمزي الخاص بالطبقة والأمة والدين والجنس وما إلى ذلك. والأيديولوجيا هنا، وكما تبين المحاضرات، صورة للهوية والاندماج لا مجال للانتقاص منها.

هذه الجدلية بين ما تَمثّل مسبقاً وما تغيّر شكله تتخذ أشكالاً عديدة في كتابات ريكور. إنه يصف الإيمان الديني، على سبيل المثال، باعتباره متجذراً في التوتر بين الذاكرة والتوقع[55]. ويمكن العثور على مثال آخر في طبيعة الحياة الأخلاقية: «لا تثبت الحرية نفسها إلا عبر إعادة تقويم على أساس مختلف لما تم تقويمه بالفعل. الحياة الاخلاقية صفقة أبدية بين مشروع الحرية وشرطها الأخلاقي الذي رسم حدوده عالم المؤسسات المعطى[56]». يمكن أن نقول بشكل اكثر عمومية بأن الجدلية بين ما تمثّل مسبقاً وما تغيّر شكله تُوفِّر إحساساً موسّعاً، بمعنى التقليد. ليس التقليد «البث الجامد لمخزون مادي ميّت بل هو البثُ الحي لابتكار يقبل دائماً إعادة التفعيل من خلال العودة إلى أكثر لحظات الفعالية الشعرية إبداعاً...

في واقع الأمر يتشكل التقليد من التفاعل بين الابتكار والترسيب». (ز س: 68).

إذا كانت جدلية الأيديولوجيا واليوتوبيا تشتغل في أحد معانيها بصفتها الارتباط بين ما تمثل مُسبقاً وما تَغيَّر شكله، فانها تنشط أيضاً على مستوى آخر، وهو المستوى الذي تَصفه نظرية في التأويل. هنا يشير التأكيد على اليوتوبيا إلى احتمالات، ولكن لا بد من موازنة هذه الحركة الاستعارية من خلال استجابة الفكر التأملي.

> التأويل هو... نمط خطاب يشتغل في تقاطع عالمين، الاستعاري والتأملي. إنه خطاب مركّب إذن، وبوصفه كذلك فانه لا يستطيع إلاّ أن يستشعر الجذب المضاد من حاجتين متنافستين. من جهة، يسعى التأويل إلى وضوح المفهوم، لكنه يأمل من جهة أخرى في الحفاظ على حركية المعنى الذي يمسك به المفهوم ويثبته. (ح أ: 303).

يمكن أن ندمج هذا التوتر باعتباره النتيجة النهائية للتحليلات التي طورناها حتى الآن. لقد تحدثت من قبل عن إمكانية وجود لحظة نقدية داخل الأيديولوجيا. والأيديولوجيا تشكيل رمزي نستطيع أن نحقق بعض الابتعاد عنه. هذا الأنموذج هو استجابة ريكور للمدخل الضعيف الذي يضع الأيديولوجيا والعلم في حالة تضاد أساسي. وقد أظهرت بعد ذلك كيف نازع ريكور الأنموذج الذي يضع الأيديولوجيا على الضد من الواقع، واتَّجه بدلاً عنه إلى الجدلية بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. ليس بالإمكان بلوغ طبقة الأيديولوجيا من الواقع، لكن الأيديولوجيات كمقولات تبقى عرضة للنقد القادم من «لا مكان» اليوتوبيا. بعدها انتقلت إلى استكشاف أبعاد الإمكانية التي تسمح بها اليوتوبيا. تؤكد نظرية ريكور في التأويل، أو هيرمنيوطيقاه، بأننا يجب أن نحافظ على الجدلية فنعود أدراجنا من نقد اليوتوبيا للأيديولوجيا إلى ما يمكن أن نُسميه نقد الأيديولوجيا لليوتوبيا، هذا الإجراء كفيل بإحياء اللحظة النقدية داخل التأويل، لكنه لم يعد هذه المرة النقد كلحظة داخل الأيديولوجيا، لكنه نقد يُوجّه إلى اليوتوبي ـ المفتوح، الممكن ـ من قبل الدافع باتجاه الهوية؛ الأيديولوجي. يجب أن نخلق مواجهة بين ما يمكن أن نكونه وما نحن عليه[57]. إن نظرية تأويل من الطراز الذي يملكه ريكور، تتناغم

مع «الجوهر الاسطوري ـ الشعري للمخيلة»، لا بد لها وان تواجه التحدي من «نظرية التأويل الشكية».

يمكن الإشارة إلى «مبدأ الواقع» الذي طرحه فرويد وإلى ما يقابله لدى نيتشه وماركس ـ العود الأبدي عند الأول، وفهم الضرورة لدى الثاني ـ أن تظهر الفائدة الإيجابية للنظام الذاتي الذي يستلزمه تأويل اختزالي ومُدمر: المواجهة مع الواقع المجرد، نظام أنانكي، نظام الضرورة[58].

يعني هذا إلى حد ما إعادة التأكيد على أننا أسرى صراع التأويلات. ومع ذلك فإن الصراع، كما يُوضّح قول ريكور في التأويل، لا يعني ببساطة التضاد. ونسترجع تعليقاً أُقتبس من قبل حيث يقول ريكور إنه يرى «فضاء الخطاب باعتباره فضاء أُبقي في حالة حركة من خلال تفاعل قوى جذب وتنافر تطوّر دون توقف التفاعل والتقاطع لعوالم نواتها المنظمة واقعة خارج مركز بعضها البعض». (ح أ: 302). إن استخدمنا مجاز الاستعارة مرة أخرى، نستطيع القول إن صراع التأويلات فعل ناجم عن التشابه والاختلاف معاً وليس الاختلاف فقط. ليست الدائرة التأويلية دائرة مفرغة، تدور إلى ما لا نهاية حول نفسها فقط. بدلاً من ذلك هنالك ردود فعل واستجابة بين التأويلات المختلفة، وهي تحاول أن تدمج أو تستوعب بعضها البعض. والمهمة كما يشير ريكور في المحاضرات، تتمثل في جعل الدائرة حلزوناً (المحاضرة: 18).

هنالك أيضاً مضمون آخر لتعريف ريكور للتأويل. فهو لا يعرّف التأويل بأنه استجابة للاستعاري حصراً، ولكن كشيء يشتغل في التقاطع بين الاستعاري والتأملي. لا يمكن تعريف نظرية التأويل عند ريكور بأنها مجرد نظرية في الفهم ـ كما هو الحال مع نظرية التأويل الفلسفية عند غادامير على سبيل المثال ـ ولكن بأنها نظرية فهم تتضمن بُعْد التفسير، بُعد المسافة النقدية[59]. بهذا المعنى نستطيع القول بأن «انعطافات» ريكور عبر نظرية التأويل الشكية ـ عبر التحليل النفسي والبنيوية، والآن ماركس ـ تمثّل لحظات نقدية داخل نظريته التأويلية وليست مقابلها. قد يتواصل الصراع بين الاستعاري والتأملي، لكن التأويل يحاول أن

يحتويهما ضمن كلية متصورة[60].

لا تحيا الاستعارة فقط لأنها تبث الحيوية في لغة متشكلة. الاستعارة تحيا بفضل إدخالها شرارة المخيلة في «إمعان التفكير» على المستوى المفهومي. هذا الكفاح من أجل «إمعان التفكير» الذي يسترشد به «المبدأ الذي يبث الحيوية»، هو روح التأويل. (ح أ: 303).

يلخص ريكور تحليله للأيديولوجيا واليوتوبيا بالقول: «على الأيديولوجيا واليوتوبيا في النهاية التعامل مع طبيعة الفعل الإنساني على أساس أنه متوسط ومبني ومندمج عبر أنظمة رمزية»[61]. ويقدم الاقتران بين الأيديولوجيا واليوتوبيا أنموذجاً للمخيلة الاجتماعية، وريكور يحاول إثبات أن «المخيلة الاجتماعية داخلة في تشكيل الواقع الاجتماعي نفسه». (المحاضرة 1) لا يمكن فصل التأويل عن الممارسة. إن واجب التأويل في علاقته مع هذه الرابطة هو «إمعان التفكير» وهو واجب يتولاه ريكور بنفسه وتقدم كتاباته دون انقطاع المثال عليه.

ملاحظة حول النص

كما ذكرت أعلاه، ألقى ريكور المحاضرات حول الأيديولوجيا واليوتوبيا في خريف عام 1975 في جامعة شيكاغو. وقد قمت بتسجيل هذه المحاضرات برمتها، ثم اعتمدت هذه التسجيلات لنقل ما ورد فيها حرفياً إلى الورق. أما تحريري لهذه المحاضرات فقد اعتمد على تلك التسجيلات المطابقة للأصل وعلى ملاحظات ريكور نفسه الخاصة بالمحاضرات، والتي وفرها لي بكرم. وكانت تتوفر ملاحظات ريكور الخاصة بكل المحاضرات عدا المحاضرة الأولى الافتتاحية، والمحاضرتين حول كتاب ماركس **الأيديولوجيا الألمانية**، والمحاضرة عن غيرتز. لقد طور ريكور كل محاضرة اعتماداً على أربع صفحات مزدحمة بالملاحظات، وهي مكتوبة بالإنجليزية. وقد عمد التحرير إلى دمج الملاحظات حيث وجدها تضيف إلى تقديم المادة على شكل محاضرة، سواء كنقطة إيضاح أو كفقرة لم تشر إليها المحاضرة بسبب ضيق الوقت.

بعض التغييرات الأخرى أُجريت أثناء عملية تحويل المحاضرات إلى نص

مطبوع. كانت العديد من المحاضرات الأصلية تبدأ أو تنتهي بفترات مخصصة للمناقشة. وقد تم حذف كافة الاسئلة الموجهة إلى ريكور، لكن إجابات ريكور أُدمجت بالنص. كما نقلت الملاحظات الافتتاحية عن مانهايم، والتي ظهرت أصلاً في نهاية المحاضرة 9، إلى بداية المحاضرة 10. الاقتباسات من فيبر في المحاضرتين 11 و 12 أخذت أصلاً من ترجمة بارسون **نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي**. ولأن الطبعة ذات المجلدين من **الاقتصاد والمجتمع** هي الترجمة التي يفضلها ريكور، والترجمة المعتمدة لفيبر الآن، فان كل الاستشهادات من فيبر تشير إلى هذا النص. إجابات ريكور على أسئلة المناقشة عن فيبر في بداية المحاضرة 13 نُقلت إلى 12. لأن ذلك ترك المحاضرة 13 مختصرة بعض الشيء، ولأن الخط الفاصل بين المحاضرتين 13 و14 قد فرضه عشوائياً ضيق الوقت، أعاد النص الحالي ربط المحاضرات الأصلية 13 وحتى 15 (وكلها عن هابرماس) في محاضرتين عند الطبع. وهكذا، بينما عدد المحاضرات الأصلي 19 ، فان المجلد الحالي يحتوي على 18.

يحافظ النص المنشور على خاصية المحاضرة التي ميزت عرض ريكور نفسه. كما أن اسلوب ريكور الاستطرادي في إطار محاضرة لا بد وأن يجعل هذا العمل أقرب إلى الأذهان، وقد يجد القراء تعليقاته وغيرها من ملاحظاته الاعتراضية مصدر إمتاع. كما أن المحافظة على صيغة المحاضرة جاءت لتبيان منزلة هذا النص. رغم أن ريكور راجع المحاضرات على نطاق واسع عند الإعداد لنشرها، فانه لم يُعد كتابتها. وبذا فان النص لا بد وأن يتميز عن أعمال أخرى لريكور كتبت خصيصاً للنشر.

كل الهوامش التي تظهر مع المحاضرات تعود للمحرر وقد نوقشت مع ريكور؛ كما عمدنا عن قصد إلى إبقائها ضمن الحد الأدنى. يحتوي العديد من الهوامش على اقتباسات مباشرة من ريكور اعتمدت على حوارات مسجلة مع المحرر. هذه الحوارات جرت في أيار 1984 في جامعة شيكاغو في المركز الوطني للإنسانيات في نورث كارولاينا، وفي كانون الأول 1984 في جامعة شيكاغو. كما أن قوائم بعناوين كل المراجع المذكورة في النص أو في الهوامش تظهر في نهاية **الكتاب**.

الهوامش:

(1) **رمزية الشر** (1967 [1960])؛ **فرويد والفلسفة** (1970 [1965]). هنا وطوال الهوامش الخاصة بالمقدمة ستظهر سنة طبع الكتاب داخل قوسين، بينما سنة الطبعة الأولى، عندما تكون مختلفة، داخل معقّفتين.

(2) **التاريخ والحقيقة** (1965 [الطبعة الثانية، 1964])، **مقالات سياسية واجتماعية** (1976)، مقالات هذين الكتابين تعود عموماً إلى الفترات الأولى من عمل ريكور. باستثناء مقالين في الكتاب الأخير (كلاهما من عام 1973)، كل المقالات تعود إلى عام 1967 أو قبله. هنالك كتاب أحدث يضم مقالات ريكور بعنوان **الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية** (1981)، يحتوي على مقالات تهتم بأمور اجتماعية علمية ـ نظرية الفعل والتاريخ بوصفه سرداً والبرهان في التحليل النفسي ـ لكن مقالاً واحداً «العلم والأيديولوجيا»، يتصدى مباشرة لأسئلة النظرية الاجتماعية والسياسية التي تمثل الشاغل هنا.

(3) في لقاء مع بيتر كيمب Peter Kemp يقر ريكور بصمته بصدد الشؤون الاجتماعية والسياسية خلال الأعوام العديدة الماضية ويحاول تفسيره. لكنه يضيف بأن صمته اقتصر على ما يتعلق بالممارسة وليس النظرية، لأن مقالاته عن الأيديولوجيا واليوتوبيا واصلت مساهمته في النظرية الاجتماعية والسياسية. انظر بول ريكور «L'Histoire comme Récit et comme Pratique» (1981) Esprit, 165 - 155: 6.

تمهّد مقالات ريكور في الأيديولوجيا واليوتوبيا لعرضه الأشمل والأكثر نظامية في المحاضرات وهي تتضمن: «العلم والأيديولوجيا»، المذكور في الهامش السابق وقد نشر أصلاً بالفرنسية عام 1974؛ «هل يوجد مفهوم علمي للأيديولوجيا؟» في كتاب جوزيف بن (محرر) **الظاهراتية والعلوم الاجتماعية** (1978)، ص ص 44 ـ 59 L'Herméneutique de Foi, Idéologie, Utopie» [1975 - 1974] la Sécularisation». في Archiviodi (1976) Filosofia 68 - 49: (3 - 2) 46 [وقد ظهرت له ترجمة شديدة الاختصار تحت عنوان «الأيديولوجيا واليوتوبيا والإيمان» **مركز الدراسات التأويلية** (1976)، 17: 21 ـ 28]، ثم مقال «الأيديولوجيا واليوتوبيا كمخيلة ثقافية» في كتاب دونالد م. بورشرت (محرر) **أن تكون إنساناً في عصر تكنولوجي** (1979) ص ص 107 ـ 126 [1976].

وقد بدأت تظهر مؤخراً أدبيات ثانوية تعليقاً على هذه المقالات. انظر مقال جون فان دن هيغل «الإيمان والأيديولوجيا في فلسفة بول ريكور» Eglise et théologie (1983), 14: 63 - 89؛ روبرت سويني، «القيمة والأيديولوجيا» في مجلة Analecta (1983), 15: 387 - 406 Husserliana؛ جون ب. تومسن «الفعل والأيديولوجيا والنص» في كتاب **دراسات في نظرية الأيديولوجيا** (1984)، ص ص 173 ـ 204، مقال توم روكمور «Idéologie Marxienne et Herméneutique» في Laval theologique et philosophique (1984), 40 (2): 161 - 173. وانظر كذلك مقال جورج أ. كندال «الأيديولوجيا: مقال في التعريف» في **الفلسفة اليوم** (1981)، 25: 262 ـ 276، خصوصاً ص 262 (الهامش).

للحصول على مسرد تاريخي مزود بالحواشي لكتابات ريكور عن الأيديولوجيا واليوتوبيا انظر البيليوغرافيا في نهاية هذا الكتاب.

(4) بالنسبة لاستجابة ريكور لألتوسير ارجع إلى مشاركته في مناقشة حول كتاب ألتوسير **لينين والفلسفة** في - Bulletin de la Société Française de philosophie (1968), (4) 62: 161 181. تظهر تعليقات ريكور على الصفحات 161 ـ 168. بالنسبة لعمل ريكور السابق بصدد هابرماس انظر «الأخلاق والثقافة» في كتاب **مقالات سياسية واجتماعية** ص ص 243 ـ 270 [1973]، ومقال «الهرمنيوطيقا ونقد الأيديولوجيا» في كتاب **الهرمنيوطيقا والعلوم الاجتماعية** ص ص 63 ـ 100 [1973].

(5) انظر على سبيل المثال **فرويد والفلسفة**، ص 35.

(6) بالنسبة لكتابات ريكور الأخرى عن ماركس انظر مقال «La Marx de Michel Henry» في Esprit (1978) 2, 124: - 139؛ ومقال «Rückfrage und Reduktion der Idealitäten' krisis' und Marx Deutscher Ideologie» في كتاب المحررين برنارد والدفلز وجان م. بروكمان وآنت بازانن - Phänomenologie und Marxismus, 3: 207 239.

(7) العنوان الكامل للكتاب هو **فرويد والفلسفة: مقال في التأويل**. العنوان الأصلي بالفرنسية ذو دلالة أكبر حيث يُقلب فيه طرفاً العنوان الإنجليزي: De L'Interpretation: Une Essai sur Freud.

(8) لا يعني هذا أن الاهتمامات الدينية والنفسية واللغوية لريكور تقع ضمن فئة الاهتمام الفلسفي. ولا هو يعني الادعاء بعدم إمكانية وجود هذه الاهتمامات الأخرى في مقالات معينة كمواضيع لها. لكن ريكور رغم ذلك فيلسوف من حيث الأساس ولا يمكن اختزال التوجه الفلسفي لأعماله إلى إلهام ديني أو فلسفي أو لغوي.

(9) رغم هذا، تظهر بالفعل بعض الإشارات على مواقف ريكور الاجتماعية والسياسية. انظر نقده لاستجابة ألتوسير للغزو السوفيتي لتشيكوسلوفاكيا عام 1968 في المحاضرة الثامنة، وتعليقاته على الأيديولوجيا الأمريكية في المحاضرة 15.

(10) بول ريكور، «الفعل والقصة والتاريخ: حول إعادة قراءة الوضع البشري» في 60, - 60 Salmagundi (1983). لدى ريكور العديد من الإشارات إلى أهمية فلسفة أنثروبولوجية في عمله. انظر مثلاً **الإنسان المعرّض للزلل** (1965) [1960]، **وصراع التأويلات** (1974 [1979]). انظر أيضاً المحاضرة 9.

(11) لأن اهتمام ريكور بماركس والماركسية منهجي أكثر منه تاريخي فإن تحليله يتوقف عند **الأيديولوجيا الألمانية**. هذا النص بالنسبة لريكور هو الأساس لكل أعمال ماركس ذات الطابع الماركسي تحديداً. يريد ريكور أن يطوّر أنموذجاً يربط الأيديولوجيا بالواقع، وهذا الأنموذج موجود لدى ماركس الذي كتب **الأيديولوجيا الألمانية** (رغم أن ماركس عموماً يضع المفهومين في تضاد). بالمقابل يعكس كتاب ماركس **رأس المال** تجريداً منهجياً، لأن مناقشته للاقتصاد السياسي مجردة عن أدوار الفاعلين البشر الأفراد. قد تعكس بعض المقاطع في **رأس المال** ـ مثلاً، حول فتشية السلع ـ أنموذج ماركس الأبكر، لكن هذا العمل، بعمومية أكبر، يطوّر أنموذج الماركسية الكلاسيكية، ذلك الذي يضع الأيديولوجيا على الضد من العلم. يؤكد ريكور بأن أكمل عرض لهذا الأنموذج الأخير موجود عند ألتوسير، وبناءً على ذلك فإنه لا يناقش تنويعاته الماركسية الأخرى.

يعبر ريكور بالفعل عن اهتمامه بتحليل لوكاتش، لكن مناقشته هنا محدودة بسبب ضيق الوقت واهتمام ريكور بالمنهج بدلاً من الشخصيات التاريخية المحددة (انظر المحاضرة 7).

(12) يحث ريكور على تأويل لماركس ينظر إلى الكائنات البشرية ليس فقط في كلّيتها ولكن بوصفها كلّية. ليست المقولات الاقتصادية الأساس الوحيد للفعالية البشرية أو الاغتراب البشري. كما أن الانتاج ليس مفهوماً اقتصادياً بالمقام الأول، وإنما هو يتصل بالإبداع البشري عموماً. دور الوعي غير مرفوض، ولكنه يُفهم على نحو أنسب بصفته جزءاً واحداً من الفرد الحي، ولذلك فهو ليس مستقلاً. ربما هجر ماركس مفهوم الاغتراب في **الأيديولوجيا الألمانية**، ولكن السبب في ذلك أنه يعود إلى معجم مثالي لا أكثر. يمكن لنا استعادة المضمون اللامثالي للمفهوم إذا تكلمنا عن الفاعلية الذاتية الإنسانية وفقدان هذه الفعالية الذاتية. فهم الطبقة بوصفها سبباً نهائياً يعني الوقوع ضحية لمصطلحات الاغتراب، لأن مفهوماً كالطبقة استخلاص تجريدي لا يكون موضوعياً إلاّ في زمن تقسيم العمل. ودعماً لقراءة لماركس تتجه إلى دور الكلية، يشير ريكور إلى لوكاتش وسارتر، ويقول بأن تأثير أنجلز ولينين على الماركسية ضبب هذا المنظور (المحاضرة 4). وحدها مقولة الكلية تحافظ على الأبعاد المتعددة لمفهوم الانتاج؛ في الماركسية الكلاسيكية تُختزل الفكرة إلى مجرد مفهوم اقتصادي.

(13) كارل ماركس، **الأيديولوجيا الألمانية** (1970)، ص 47. انظر محاضرة 5.

(14) مما يثير الاهتمام أن ألتوسير لا يسلّم بأن مسيرة التاريخ تقود لا محالة إلى السلطان المنفرد للعلم؛ على العكس، يقول ألتوسير بأن من اليوتوبيا الاعتقاد بأن العلم سيحل على نحو كلي محل الأيديولوجيا. للأيديولوجيا وظيفة دائمة بوصفها وهماً ضرورياً؛ إن لها القدرة ـ التي يفتقد إليها العلم ـ على مساعدتنا في فهم حياتنا. الأيديولوجيا شيء لا نستطيع أن نواجه صعوبات الحياة بدونه. يعلّق ريكور بتوسع في المحاضرات على نظرة ألتوسير الإيجابية هنا لدور الأيديولوجيا. انظر المحاضرة 8.

(15) هذا النقد لتركيز مانهايم على اللاتطابق يمكن مقابلته مع تعليقات ريكور في محاضرته الافتتاحية.

(16) يُظهر ريكور بأن فيبر يقلل من شأن دور الادّعاء والاعتقاد في بعض أنماط السلطة التي يتصدى لها. أحد الأمثلة الأولية هو السلطة القانونية. يؤكد ريكور بأن القوة القانونية تحافظ على بعض ملامح القوة التقليدية والكارزمية، رغم محاولة فيبر إثبات أن السلطة القانونية عقلية بحت. يقول ريكور إن ما يجعل القوة القانونية قوة «ربما يأتي في النهاية دائماً من النوعين الآخرين للقوة» (المحاضرة 12). كما يؤكد ريكور بأن الاعتقاد عامل مؤثر هنا، لأن «القبول هو الاعتقاد الذي تعتمد عليه القانونية».
هذا النقد يستهدف ضمناً تحليل فيبر للأنماط المثالية. كما يشير ريكور، تتميز أنماط فيبر المثالية بـ «تحامل لصالح العقلانية» (محاضرة 11). وهو لا يختبر الأنماط الكارزمية والتقليدية على أساس نابع منها ولكن على أساس علاقتها مع النمط القانوني والبيروقراطي. بدلاً من أن يكون تحليل فيبر غير محمّل بقيم مسبقة، نراه يعبّر عن «كل توقعاته عن طبيعة العقلانية في المجتمع» (المحاضرة 12).

(17) انظر هامش 4.

(18) انظر توماس مكارثي، **النظرية النقدية لجورغن هابرماس** (1978)، خصوصاً ص ص 207 - 213.

(19) المقتبس مأخوذ من كليفورد غيرتز «الأيديولوجيا كنظام ثقافي» في كتابه **تأويل الثقافات** (1973)، ص 208.

(20) بول ريكور «مهمات المربّي السياسي»، في **مقالات سياسية واجتماعية**، ص ص 271 - 293 [1973].

(21) حول العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا والإيمان الديني انظر مقال «L'Herméntique de la Sécularisation» ومن أجل ترجمة مختصرة انظر «الأيديولوجيا واليوتوبيا والإيمان».

(22) **الزمن والسرد**، ص ix. يتكون كتاب **الزمن والسرد** من ثلاثة مجلدات. ظهر المجلّدان الأوّلان بالفرنسية عامي 1983، 1984، وبالإنجليزية عامي 1984، 1985. الإشارات من الآن فصاعداً إلى **الزمن والسرد**، المجلدين 1 و2، وسيشار إليهما على التوالي بالمختصر «زس» و«زس 2».

(23) كل الإشارات إلى **حكم الاستعارة** ستظهر في النص مع المختصر «ح س». للحصول على عرض موجز لأفكار ريكور في هذا النص، انظر بول ريكور «العملية الاستعارية بوصفها إدراكاً ومخيلة وشعوراً»، في مجلة Critical Inquiry (1978) 5, 143: 159 - 159.

(24) انظر أيضاً ح س: 197. حول مفهوم «الاستعاري»، يقتبس ريكور هانز - جورج غادامير Wahrheit und Methode (1960)، ص ص 71، 406هـ. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية تحت عنوان **الحقيقة والمنهج** (1975)، ص ص 67، 388هـ.

(25) «هل يوجد مفهوم علمي للأيديولوجيا»، ص 51.

(26) «العلم والأيديولوجيا»، ص 231.

(27) انظر أيضاً بول ريكور «المحاكاة والتمثيل» في Annals of Scholarship (1981), 2(3): 20.

(28) طوال مجلدات **الزمن والسرد** «المقولة المهيمنة» هي «محاكاة الفعل». (زس 2: 153). معجم ريكور في المقاطع المقتبسة من ص ص 57 - 58 من **الزمن والسرد** تعيد إلى الأذهان مقالته «La Structure Symbolique de l'Action» في Actes de la 14e conference de Sociologie de Religions (1977)، ص ص 29 - 50. لكن ريكور صار يرفض الآن المعجم المطروح هنا باعتباره غير كاف. انظر ز س: 243، هـ 5.

(29) بول ريكور، «التفسير والفهم: بعض الروابط البارزة بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ» في **فلسفة بول ريكور**، ص 165. من أجل مناقشة أكثر توسعاً، انظر بول ريكور «Logique Herméneutique» في كوتون فلويستاد (محرراً) **الفلسفة المعاصرة** (1981)، ص ص 179 - 223. يكرر ريكور الأسطر المقتبسة هنا على ص 209 من هذا المقال. في **الزمن والسرد** يطور ريكور جدله أكثر فيقول بأن الفهم والتفسير يعودان الآن إلى معجم عفى عليه الزمن، وهو يفضل بدلاً عنهما مصطلحي «التفسير المعياري» و«التفسير من خلال إضفاء الحبكة» (ز س: 81).

(30) في صياغة أكثر منهجية عن الجدلية هنا، يقول ريكور: «سأحاول أن أُظهر أن إمكانية الخطاب التأملي تكمن في حركية التعبير الاستعاري الدلالية، ومع ذلك فإن الخطاب

التأملي لا يمكن أن يستجيب للإمكانيات الدلالية للاستعارة إلاّ من خلال تزويدها بموارد منطقية من القول تنتمي على نحو مناسب إلى الخطاب التأملي بسبب تكوينها نفسه». (زس: 259).

تستدعي مقولة ريكور صياغته التي وردت قبل خمسة عشر عاماً في خاتمة كتابه **رمزية الشر**: «الرمز يعطي الفكرة وجودها». هذه المقولة، كما يعلق ريكور، تعبر عن شيئين: «إن الرمز يعطي؛ لكن ما يعطيه يمثل مناسبة للفكر، مادة للتفكير» (348). ويواصل ريكور القول بأن ما نحتاجه بالتالي هو «التأويل الذي يحترم الأحجية الأصلية للرموز، الذي يسمح للرموز بأن تعلّمه، لكن ذلك، ابتداء من هنا، يؤسس المعنى، يشكّل المعنى ضمن المسؤولية التامة للفكر المستقل» (349 ـ 350).

تتخذ الصياغة الواردة في **رمزية الشر** محيطاً مُحَدداً لها الرمزية الدينية. في مقال أحدث، يقول ريكور بأن هرمنيوطيقا الخطاب الديني عملية دائرية تتضمن «لحظة البداهة»، «التوسط المجازي» (قصص، رموز)، و«عملية التحويل إلى مفاهيم». انظر بول ريكور «مكانة التمثيل vorstellung في فلسفة الدين عند هيغل»، في كتاب ليروي س. رونزر (محرراً) **المعنى والحقيقة والرب** (1982)، ص ص 70 ـ 88.

(31) «هل يوجد مفهوم علمي للأيديولوجيا؟» ص 590.

(32) «العلم والأيديولوجيا»، ص 243.

(33) «هل يوجد مفهوم علمي للأيديولوجيا؟» ص 57.

(34) انظر على سبيل المثال غادامير **الحقيقة والمنهج**، اميليو بتي «الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الثقافية Geisteswissenschaften» في جوزيف بلشر **الهرمنيوطيقا المعاصرة** (1980) ص ص 51 ـ 94 [1962]؛ اي. دي. هيرش **مصداقية التأويل** (1979 [1967]) **وغايات التأويل** (1976).

(35) انظر بول ريكور، «التفسير والإنشاء» (مراجعة لكتاب هيرش **غايات التأويل**) ملحق التايمز الأدبي (25 شباط، 1977)، ص 216. من أجل الاطلاع على استجابة هيرش على نقّاد مثل ريكور انظر اي. دي. هيرش «إعادة تأويل المعنى والمغزى» في Critical Inquiry (1984)، 11: 202 ـ 225، خصوصاً ص 210.

(36) بول ريكور، «La Raison Pratique» في كتاب ثيودور ف. غيراتس، محرراً، **العقلانية اليوم** (1979)، ص 241 (ترجمتي إلى الإنجليزية). انظر أيضاً «العلم والأيديولوجيا»، ص 224، والمحاضرة 10.

(37) بول ريكور، «التاريخ والهرمنيوطيقا» في كتاب يرمياهو يوقل، محرراً، **فلسفة التاريخ والفعل** (1978 [1974 كمؤتمر])، ص 6. (لا تشبه هذه المقالة بالضبط مقالة أخرى نُشرت في **مجلة الفلسفة** [1976] 73: 683 ـ 695). يبدو قول ريكور هنا مشابهاً لملاحظات مشابهة سجّلها عن العلاقة بين الاستعاري والتأملي. لكل من التأملي والنظري استقلال ذاتي معين، لكن احتماليتهما تعتمد على حركية الاستعاري والعملي.

(38) انظر بول ريكور، «"Objectivation et Aliénation dans L'Expérience Historique"» في Archiviodi Filosofia (1975), 45 (3 - 2): 27 -. انظر أيضاً بول ريكور، «Aliénation» في «Encyclopedia Universalis» (1968)، 1: 660 ـ 664.

يقدم ريكور في المحاضرات تعليقاً مهماً بصدد التمييز المطروح هنا، مدّعياً أن علينا أن نميّز بين معنى البنيات الأيديولوجية واستخدامها، وخصوصاً بين معناها التكويني واستخدامها الأيديولوجي ويقول ريكور مستهدياً بما كتب هابرماس في الوظيفة الأيديولوجية للعلم والتكنولوجيا في المجتمع الرأسمالي الحديث، بأن هذه الحالة لا يترتب عليها بالضرورة أن العلم والتكنولوجيا «أيديولوجيان من الناحية التكوينية، بل إنهما بالأحرى مُوظّفان أيديولوجياً» (المحاضرة 9).

إثارة العلاقة بين المعنى والاستخدام كمشكلة يدفع للمقدمة كذلك سياقاً آخر تبرز فيه هذه المصطلحات هو سياق الفلسفة التحليلية للغة. ولكن بينما يقصد ريكور في المحاضرات إلى التفريق داخل الأيديولوجيا بين التكويني والتشويهي، فإن السؤال الذي واجه الفلسفة التحليلية هو كيف يكون بمقدورها التمييز بين الأيديولوجي وما تعتبره تكوينياً.

(39) بول ريكور، «المخيلة في الخطاب وفي الفعل» في Analecta Husserliana (1978)، 7: 3.

(40) بول ريكور، «وظيفة الفن القصصي في تشكيل الواقع» في كتاب **الإنسان والعالم** (1979)، 12: 130. يساوي ريكور في الصفحة التالية من نفس المقال بين المخيلة و«الاستعاري» الأساسي.

(41) من أجل الاطلاع على تطور نظرية ريكور في المخيلة، انظر «المخيلة في الخطاب وفي الفعل» و«وظيفة الفن القصصي في تشكيل الواقع»، و«سارتر ورايل حول المخيلة». المقال الأخير ظهر في كتاب بول أي. شلب، محرراً، **فلسفة جان بول سارتر** (1981)، ص ص 167 ـ 178.

لا يترتب على القيام بهذا التمييز أن المخيلة التي تعيد الانتاج والمنتجة ـ وبالتالي الأيديولوجيا واليوتوبيا ـ يمثلان قطبية بسيطة، أو يستقلان تماماً عن بعضهما البعض. بدلاً من ذلك، يقع الذي يعيد الانتاج والمنتِج ضمن طيف مشترك للمخيلة. عودة إلى وصف ريكور للتوتر بين الاستعاري والتأملي توّضح هذه النقطة. بينما للتأملي ـ الدافع إلى اعتماد معنى واحد ـ استقلالية معينة، تبقى احتماليته معتمدة على حركية الاستعاري رغم ذلك. والتأويل الذي يخرج به لا يمكن أن يكون حرفياً ـ بمعنى نابعاً من الأصل وملائماً وغير متوسط ـ لعدم توفر موقع لا استعاري. على نحو مماثل، ليست الأيديولوجيا إعادة إنتاج حرفي لمُعطى اجتماعي ما، وسبب ذلك أن الفعل الاجتماعي يتوسط بطريقة رمزية، والأيديولوجيا نفسها في نفس الوقت رمزية وتأويلية. يمكننا القول إذن أن كلاً من الأيديولوجيا واليوتوبيا خياليان على نحو انتاجي، لكن الأيديولوجيا تقع على النهاية الأقرب إلى إعادة الانتاج من هذا الطيف. وكما يلاحظ ريكور، الأيديولوجيا واليوتوبيا كلاهما «قصص عملية» («وظيفة الفن القصصي في تشكيل الواقع»، ص 123).

يوفر **الزمن والسرد** أساساً لتوسيع آخر في هذا التعليق. بينما كلاً من الأيديولوجيا واليوتوبيا قصصيتان (وهو لا يعني، كما سنرى، أنهما كاذبتان)، فإننا لا نستطيع أن نختزل حتى المخيلة المنتجة إلى ما هو قصصي حسب. يصف ريكور «الفعل التشكّلي» الضروري الهادف إلى إضفاء الحبكة على السرد التاريخي أو القصصي بأنه «فهم تجميعي» لأحداث القصة. يستخلص هذا الفعل من «تشعب الأحداث وحدة كلية زمنية واحدة» (زس: 66). ثم يستمر ريكور فيقول إن بالإمكان مقارنة فعل انتاج الفعل التشكّلي بعمل المخيلة

المنتجة. (زس: 68). لكنه يؤكد فيما بعد بأنه لا يعتبر الفن القصصي مرادفاً ««للإنشاء الخيالي»، وذلك تحديداً لأن «الأخير عملية مشتركة بين السرد التاريخي والقصصي. . .» (زس: 267 هـ I). إذا أمكن وصف التاريخ نفسه بأنه فعل مخيلة منتجة، يكون من المؤكد أن الأيديولوجيا ـ وهي نفسها ذات طابع قصصي معترف به ـ يجب أن توصف بأنها فعل مخيلة منتجة أيضاً. يقوي هذا الادعاء بأن مخيلة إعادة الانتاج يجب أن تعتبر جزءاً من الحقل الأوسع للمخيلة (المنتجة).

(42) «التاريخ والهرمنيوطيقا» (1978)، ص 9.

(43) **في الزمن والسرد**، المجلد 2، ترتبط مناقشة ريكور للفن القصصي على نحو وثيق بالدور اليوتوبي الموصوف هنا. توفر لنا القصة «مسافة» ابتعاد عن زمننا (155). «ما هي الأشياء الممكنة إن لم تكن قصصاً. . .؟» (76) بذلك تكون التجربة القصصية نوعاً من «التعالي داخل المحايثة» (6).

(44) يمكن إجراء مقارنة نافعة بين آراء ريكور هنا وآراء توماس كوهن في فلسفة العلم. انظر مثلاً، كوهن، **بنية الثورات العلمية** (1970 [1962])؛ «الاستعارة في العلم» في كتاب أندرو أوتوني، محرراً، **الاستعارة والفكر** (1979)، ص ص 409 ـ 419؛ «التقديم» في كتاب **التوتر الجوهري** (1977).

(45) يجادل ريكور في النقطة التي اقتبسناها هنا، على سبيل المثال، بأن إطار ألتوسير المتعلق بالبنية التحتية والبنية الفوقية مبنيّ على استعارة العلاقة بين الأساس والبناية. يتحدى ريكور استعارة «الأساس» هذه باستعارة أخرى عما هو «أساسي» بالنسبة للكائنات البشرية.

(46) بصدد عرض ريكور للعلاقة بين دراسة المخيلة وشعرية الإرادة، انظر «المخيلة في الخطاب والفعل»، ص 3.

كانت فلسفة ريكور في الإرادة مشروعاً يمكن أن ينطلق كما تصوّره أصلاً عبر ثلاث مراحل. الأولى دراسة البنية الجوهرية ـ الحية اللاواقعية eidetic ـ للكائن البشري ـ في ـ العالم. وقد أنجزت هذه في **الحرية والطبيعة** (1966 [1950]). الثانية كانت دراسة الجوانب التجريبية للوجود الفعلي، وهي مرحلة تنقسم نفسها إلى جزئين: الأول الاحتمالات الوجودية للإنسانية (خصوصاً افتقادها العصمة)؛ والثاني تجارب الإنسانية الفعلية (خصوصاً تجربة الشر). هذه المرحلة طُرحت على التوالي في **الإنسان المعرض للزلل** (1965 [1960]) **ورمزية الشر** (1967 [1960]). المرحلة الثالثة هي مشروع الشعرية الذي لم ينجز بعد.

المهتمون بمزيد من العروض المختصرة للمراحل المنشورة يمكن أن ينظروا في المقالات الثلاث الأولى من كتاب **فلسفة بول ريكور** (1978)، وهي مجموعة من مقالاته. إن أفضل مصدر ثانوي يعالج عمل ريكور حتى عام 1970 هو كتاب دون ايهده **الظاهراتية التأويلية: فلسفة بول ريكور** (1971).

(47) «L'Histoire comme Récit et comme Pratique» ص 165. مقولة ريكور تستحق الاقتباس بتوسع:

رغم المظاهر، ظلت مشكلتي الوحيدة منذ بدأت تأملاتي هي الإبداع. لقد نظرت إليه من زاوية سايكولوجية الفرد في أعمالي الأولى حول الإرادة، ثم على المستوى الثقافي مع

الدراسة التي تناولت الرمزيّات. بحثي الحالي في السرد يضعني تحديداً في قلب هذا الإبداع الاجتماعي والثقافي، لأن سرد قصة... من أكثر أفعال المجتمعات ديمومة. تخلق الثقافات نفسها من خلال سرد قصصها... صحيح أني التزمت الصمت فيما يخص الممارسة، لكني لم أفعل ذلك قط على المستوى النظري، لأن المقالات العديدة التي نشرتها حول العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا تقع في صلب هذا الشاغل.

(48) بول ريكور، «الشعر والاحتمال» في Manhattan Review (1981) 2 (2): 20 - 21.

(49) بول ريكور، «الإبداع في اللغة» في **فلسفة بول ريكور**، ص ص 132 ـ 133 [1973].

(50) تستدعي لغة ريكور استجابته للبنيوية، التي تعبر عنها العديد من المقالات في كتابه **صراع التأويلات**.

هذه اللغة تعيدنا أيضاً إلى طبيعة الفعل الإنساني الرمزية على نحو لا يمكن استئصاله. كما يعلق ريكور فيما بعد، «لا توجد تجربة بشرية لا تكون متوسطة بالفعل من خلال أنظمة رمزية، ومن بينها السرديات». بول ريكور، «السرد والهرمنيوطيقا» في كتاب جون فشر، محرراً، **مقالات في علم الجمال**، وجهات نظر في أعمال مونرو س. بيردسلي (1983)، ص 157.

(51) يضيف ريكور في مكان آخر: «ليس مؤكداً أن استبدال هيدجر للحقيقة كملاءمة بالحقيقة كتجلٍ يستجيب لما تتطلبه المحاكاة من تفكيرنا حول الحقيقة. فهل يبقى الأمر متعلقاً بالتجلّي عندما يكون لدينا انتاج يتطلب الملاءمة؟»، «المحاكاة والتمثيل»، ص 31.

(52) **الزمن والسرد**، 2: 160.

(53) انظر على التوالي، ح س: 247 هـ هـ. ز س: 42، 226. انظر أيضاً بول ريكور **واقع الماضي التاريخي** (1984).

(54) «المحاكاة والتمثيل»، ص 30. انظر أيضاً ح س: 306.

(55) «الأيديولوجيا واليوتوبيا والإيمان» ص 28.

(56) «الأخلاق والثقافة»، ص 269.

(57) يؤكد ريكور، وهو يوضح بأن اليوتوبيا والأيديولوجيا نفسيهما غير منفصلين، بأن الهوية يمكن أيضاً أن تكون مرتقبة (انظر محاضرة 18).

(58) **فرويد والفلسفة**، ص 35.

(59) في هذه النقطة يمكن لأنثروبولوجيا غيرتز الثقافية أن تتعرض لنفس النقد الموجّه لتأويلية غادامير. ما يميّز ريكور عن غيرتز كامن في المحاضرات ـ خصوصاً في التعريج على هابرماس قبل تقديم غيرتز ـ لكنه لا يناقش بشكل مباشر. من أجل الاطلاع على نقد ريكور لغادامير انظر «الأخلاق والثقافة» و«التأويلية ونقد الأيديولوجيا».

(60) الكلية نفسها موضوعة أخرى مهمة في عمل ريكور، وهو يتصدى لها في محاضراته في سياق تحليله لماركس. ترتبط هذه الموضوعة ببحث ريكور السابق عن أنثروبولوجيا فلسفية، وهو المشروع الذي أشرت إليه في بداية هذه المقدمة. على المستوى الأنطولوجي يعرّف ريكور احتمالية الكلّية بوصفها «البحث عن وحدة لا توليدية لمعاني الوجود». (ح س: 272)، وهي أطروحة استمدها من أرسطو. يناقش ريكور هذه الموضوعة في ارتباطها بأرسطو على الصفحات 259 ـ 272 من كتابه **حكم الاستعارة**. انظر أيضاً بول ريكور Erte,

(1982 [1957]) Essence et substance chez Platon er Aristote تحافظ هذه الأطروحة على فكرة الكلية بينما تتمسك أيضاً بفهم أن الوحدة غير مستنبطة من أصل مشترك ـ لا رمزي ـ ما، لكنها أقرب إلى أن تكون نتيجة تشابه عائلي، إذا استخدمنا مصطلحات فتجنشتين.

(61) «الأيديولوجيا واليوتوبيا والأيمان» ص 21. نفس المقطع يظهر في «L'Hermeneutique de la Sécularisation» ص 51.

1

محاضرة افتتاحية

سأختبر في هذه المحاضرات الأيديولوجيا واليوتوبيا. وغايتي أن أضع هاتين الظاهرتين، اللتين عادة ما عولجتا على انفراد، داخل إطار مفهومي واحد. أنطلق في ذلك من فرضية أن ضم هذين الطرفين أو الوظيفتين المتكاملتين إلى بعضهما بحد ذاته يقدم الأنموذج لما يمكن أن يسمى المخيلة[1] الاجتماعية والثقافية. لذلك، فان أغلب الصعوبات والالتباسات التي تواجهنا في حقل فلسفة المخيلة، والتي أعكف الآن على استقصائها في مجموعة منفصلة من المحاضرات[2]، ستظهر هنا ولكن في إطار خاص. أما قناعتي، أو فرضيتي على الأقل، فهي أن الجدل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يمكن أن يلقي بعض الضوء على مسألة المخيلة عموماً بوصفها مشكلة فلسفية.

يكشف البحث في الأيديولوجيا واليوتوبيا منذ البداية خاصيتين تشترك فيهما الظاهرتان. الأولى إن كلاهما غامض. لكل منهما جانب إيجابي وآخر سلبي، دور بنّاء وآخر مدمر، بُعد تأسيسي وآخر مرضي. الخاصية المشتركة الثانية إن الجانب السلبي من بين جانبي كل منهما يظهر قبل التأسيسي، متطلباً منا الانطلاق إلى وراء، من السطح إلى الأعماق. تشخص الأيديولوجيا إذن منذ البداية عمليات تشويهية إخفائية يعبر من خلالها الفرد أو الجماعة عن حالته دون أن يعلم ذلك أو يدركه. تبدو الأيديولوجيا، على سبيل المثال، وكأنها تعبّر عن الحالة الطبقية لفرد دون وعي الفرد بها. لذلك فإن إجراء الإخفاء لا يعبّر عن هذا المنظور الطبقي فقط بل ويقوّيه. أما بالنسبة لليوتوبيا فان لها سمعة سيئة أيضاً. تبدو وكأنها تقدم

نوعاً من الحلم الاجتماعي دون أن تكترث بالخطوات الواقعية الضرورية الأولى للتحرك باتجاه مجتمع جديد. وغالباً ما تعامل الرؤية اليوتوبية كنوع من الموقف الفصامي تجاه المجتمع، فهي في الوقت ذاته طريقة للهرب من منطق الفعل عبر تشكيلة خارج التاريخ، ونوع من الاحتماء ضد أي إثبات للصحة عبر الفعل الملموس.

فرضيتي تذهب إلى أن هنالك جانباً إيجابياً يضاف إلى الجانب السلبي في كل من الأيديولوجيا واليوتوبيا وأن القطبية بين هذين الجانبين في كل مصطلح يمكن أن تتكشف من خلال استقصاء قطبية مماثلة بين المصطلحين. ودواعي هذه القطبية بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، وأيضاً داخل كل واحدة منهما، يمكن أن تُعزى إلى خواص تركيبية لما أسمّيه المخيلة الثقافية. إن هاتين القطبيتين تحتويان ما يمثل بالنسبة لي التوترات الرئيسية في دراستنا للأيديولوجيا واليوتوبيا.

أما القطبية بين الأيديولوجيا واليوتوبيا فإنها لا تكاد تخضع للبحث منذ كتاب كارل مانهايم الشهير **الأيديولوجيا واليوتوبيا**. هذا الكتاب الذي سأعتمد عليه كثيراً، نشر لأول مرة عام 1929. واعتقد إن مانهايم هو الشخص الوحيد، على الأقل حتى وقت قريب، الذي حاول أن يضع الأيديولوجيا واليوتوبيا في إطار مشترك، وقد فعل ذلك من خلال اعتباره لهما كليهما موقفين منحرفين عن الواقع. وهما يتباعدان ضمن الجانب المشترك بينهما المتمثل في اللاتطابق مع الواقع أو التعارض معه.

منذ مانهايم، تَركّز أغلب الاهتمام بهاتين الظاهرتين إما على الأيديولوجيا أو اليوتوبيا، ولكن ليس عليهما معاً. من جانب آخر، لدينا نقد للأيديولوجيا، طرحه أساساً علماء الاجتماع الماركسيّون وما بعد الماركسيين. وهنا أفكر على وجه الخصوص بمدرسة فرانكفورت التي يمثلها هابرماس وكارل أوتوابل، وغيرهما. مقابل هذا النقد الاجتماعي للأيديولوجيا، نجد أن لليوتوبيا تاريخاً وعلم اجتماع. واهتمام الحقل الأخير باليوتوبيا لا تربطه إلا علاقة واهية باهتمام حقل النقد الاجتماعي بالأيديولوجيا. ولكن ربما كنا نشهد تغيراً في الميل إلى الفصل بين هذين الحقلين، هنالك على الأقل اهتمام متجدد بالعلاقات بينهما.

الصعوبة في ربط الأيديولوجيا باليوتوبيا مفهومة على أية حال، فهما مطروحان بطرق شديدة الاختلاف. الأيديولوجيا مفهوم مثير للسجال دائماً. الأيديولوجي ليس أبداً موقف الشخص المتكلم، إنه دائماً موقف شخص آخر، دائماً أيديولوجيتهم. والأيديولوجيا عندما توصف بطريقة فضفاضة جداً تكون خطأ ارتكبه الآخر. لذلك فإن الناس لا يقولون أبداً انهم أنفسهم دعاة أيديولوجية ما، المصطلح موجه دائماً ضد الآخر. من جانب آخر نجد إن كتاب اليوتوبيات يدافعون عنها، بل هي تشكل جنساً أدبياً محدداً. هنالك كتب تسمى يوتوبيات، وهي تتمتع بمكانة أدبية متميزة. لذلك، فإن الوجود اللغوي للأيديولوجيا واليوتوبيا لا يتطابق دائماً. اليوتوبيات يدّعيها كتّابها لأنفسهم، بينما الأيديولوجيات ينكرها كتابها. وهذا هو السبب الذي يجعل وضع الظاهرتين معاً صعباً للوهلة الأولى. لا بد لنا من الحفر تحت التعبيرات الأدبية والدلالية عنهما لكي نكتشف وظيفتهما[3] وعندها نؤسس لرابطة تجمع بينهما على هذا المستوى.

سأتخذ ضمن اهتمامي بهذا المستوى الوظيفي الأعمق للترابط اقتراح كارل مانهايم لمفهوم اللاتطابق نقطة انطلاق لبحثي. وأنا أفعل ذلك لأن امكانية اللاتطابق والتضاد تفترض فعلاً وبطرق عدة أن الأفراد وكذلك الكيانات الجمعية لا يتصلون بحياتهم وبواقعهم الاجتماعي عبر نمط المشاركة دون فوارق فقط، ولكن على وجه الدقة عبر نمط اللاتطابق؛ إذ لا بد لكل أشكال اللاتطابق أن تكون جزءاً من انتمائنا إلى المجتمع. لذا فان الافتراض المسبق هنا يتصل تحديداً بمخيلة اجتماعية، مخيلة ثقافية تنشط في آن واحد بطرق بناءة ومدمرة باعتبارها تثبيتاً للحالة الراهنة وجدالاً معها في الوقت نفسه. لذلك ربما كانت مفيدة الفرضيَّة القائلة بأن القطبية المتمثلة في الأيديولوجيا واليوتوبيا لا بد أن تتصل بالأشكال المختلفة من اللاتطابق التي تميز المخيلة الاجتماعية. وربما ربَطتْ الجانب الإيجابي لأحدهما والجانب الإيجابي للآخر نفس علاقة التكامل القائمة بين الجانب السلبي والمرضي لاحدهما والجانب السلبي والمرضي للآخر.

ولكن قبل أن أقول أي شيء عن هذا التكامل الشامل الذي يمثل أفق بحثي، أريد أن أقدم باختصار الظاهرتين منفصلتين. سأبدأ من قطب الأيديولوجيا ثم انظر في القطب الثاني المضاد، اليوتوبيا.

إن اكثر المفاهيم للأيديولوجيا هيمنة في تقليدنا الغربي يبدأ من كتابات ماركس، أو على وجه الدقة، من كتابات ماركس الشاب: **نقد فلسفة الحق لهيغل والمخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 والأيديولوجيا الألمانية**. مفهوم الأيديولوجيا يتصدر عنوان الكتاب الأخير ومضمونه. لكن أود أن أشير هنا ولو على نحو عابر إلى استخدام أقدم وأكثر إيجابية لكلمة «أيديولوجيا» لأنه اختفى من المشهد الفلسفي. هذا الاستخدام مشتق من مدرسة فكرية في فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم تسمية Ideologues، وهم دعاة نظرية في الأفكار. كانت فلسفتهم دلالية، إذ ذهبوا إلى القول بأن لا علاقة للفلسفة بالأشياء والواقع، وإنما علاقتها بالأفكار فقط. وإذا كانت هذه المدرسة الفكرية تتمتع ببقية من أهمية فربما جاءت من الاستخدام الازدرائي لكلمة «أيديولوجيا» الذي بدأ تحديداً بالإشارة إليها. لقد عومل أعضاء هذه المدرسة كأعداء للإمبراطورية الفرنسية تحت حكم نابليون، على اساس انهم Ideologues. لذلك يمكن تتبع جذور المعنى الإيحائي السلبي للمصطلح عند نابليون، وقد طُبق لأول مرة على هذه الجماعة من الفلاسفة. ربما نبهنا هذا إلى أن هنالك داخلنا دائماً نابليون من نوع ما يصنف الآخر بأنه Ideologue. ويمكن أن تنطوي تهمة الأيديولوجيا على مطالبة بالسلطة، لكننا سنعود إلى هذا فيما بعد. أما بالنسبة لوجود أية علاقة بين هذا المفهوم الفرنسي للـ Ideologues والاستخدام الازدرائي للأيديولوجيا لدى اليسار الهيغلي، وهو التجمع الذي خرج منه ماركس، فأنا لا أجد أية نقلة مباشرة، رغم احتمال أن تتوفر معلومات أفضل في هذا المجال لدى آخرين.

فإذا انتقلنا إلى ماركس نفسه سألنا كيف قدمت كتاباته المبكرة مصطلح «الأيديولوجيا»؟ سأعود إلى هذا الموضوع في المحاضرات اللاحقة بمساعدة النصوص، ولكن دعوني أقدم هنا مسحاً سريعاً، خارطة للاستخدامات المختلفة للكلمة. من المهم ملاحظة أن ماركس قدم المصطلح عبر استعارة استلفها من التجربة الفيزيائية أو الفسيولوجية: تجربة الصورة المقلوبة التي تظهر في الكاميرا أو على شبكة العين. تقدم لنا هذه الاستعارة المتمثلة في الصورة المقلوبة والتجربة الفيزيائية التي تكمن خلف الاستعارة، المثال أو الأنموذج الذي يطرح التشويه باعتباره قلباً. إن مثال الصورة المقلوبة للواقع هذا مهم جداً في موضعة مفهومنا

الأول: الأيديولوجيا. وظيفة الأيديولوجيا الأولى إنتاج صورة مقلوبة.

هذا المفهوم الذي ما يزال شكلياً للأيديولوجيا يكتمل عبر وصف محدد لفعاليات فكرية وروحية محددة توصف بأنها صور مقلوبة عن الواقع، باعتبارها تشويهات أنتجها القلب. وكما سنرى، فان ماركس يعتمد هنا على أنموذج قدمه فويرباخ الذي وصف الدين وناقشه باعتباره انعكاساً مقلوباً على وجه الدقة للواقع. لقد قال فويرباخ إن علاقة المسند والمسند إليه في المسيحية مقلوبة. فبينما يمثل البشر في الواقع مسنداً إليه أسقط على المقدس صفاته الخاصة (مسنده الإنساني الخاص) فإن البشر يدركون المقدس في الواقع بوصفه مسنداً إليه نكون نحن مسنده (لاحظ إن فويرباخ عبر عن كل هذا بمقولات هيغلية). إن مثال القلب الفويرباخي يتضمن نموذجياً تبادلاً بين المسند والمسند إليه، بين المسند إليه الإنساني والمسند المقدس، وهو ما يؤدي إلى استبدال مسند إليه إنساني بآخر مقدس يتمتع بمسندات إنسانية. يفترض ماركس، متبعاً فويرباخ، بأن الدين هو الأنموذج، المثال الأول والمثال البدائي، لهذا الانعكاس المقلوب للواقع الذي يقلب كل شيء رأساً على عقب. يمثل فويرباخ وماركس ردة فعل ضد أنموذج هيغل الذي يقلب الأشياء رأساً على عقب، وتهدف محاولتهما إعادتها إلى وضع الوقوف الصحيح، حيث الإقدام على الأرض. إن صورة القلب مثيرة، وهي الصورة المولّدة لمفهوم ماركس للأيديولوجيا. وماركس الشاب، وهو يوسع المفهوم المستعار من فويرباخ للدين بوصفه قلباً حاصلاً بين المسند والمسند إليه، يمد هذه الوظيفة المتصلة بالمثال لتشمل عالم الأفكار برمته.

ربما كانت استعادة المفهوم الفرنسي لـ Ideologie متاحة ضمن إطار ما بعد الهيغلية. عندما يتم فصل الأفكار عن عملية الحياة وعملية العمل المشترك فإنها تميل إلى اتخاذ شكل الواقع المستقل؛ وهو ما يقود إلى المثالية بوصفها أيديولوجيا. هنالك تواصل دلالي بين الادعاء بأن الأفكار تشكل عالماً من واقعها المستقل والادعاء بأن الأفكار توفر مرشداً أو أنموذجاً أو مثالاً لرسم صورة للتجربة. لذلك فليس الدين وحده، ولكن الفلسفة بوصفها مثالية، هي التي تبرز كأنموذج للأيديولوجيا(كملاحظة تحذيرية، لا بد أن نشير هنا إلى أن صورة المثالية الألمانية المعروضة هنا، أي الادعاء بأن الواقع ينطلق من الفكر تصح أكثر كوصف

لفهم شعبي للمثالية منها وصفاً لموقع هذه المثالية، أي الفلسفة الهيغلية نفسها. تؤكد الفلسفة الهيغلية بأن عقلانية الواقعي تُعرف من خلال ظهوره في التاريخ، وذلك عكس، أي إعادة تأسيس أفلاطونية، للواقع حسب نماذج مثالية. فلسفة هيغل ارسطوية محدثة أكثر منها أفلاطونية محدثة). على أية حال، لقد ساد التأويل الشعبي للمثالية في الزمن الذي عاش فيه ماركس ونتيجة لذلك فليس الدين وحده بل المثالية، باعتبارها نوعاً من الدين بالنسبة للعلمانيين، قد رُفعت إلى وظيفة الأيديولوجيا.

المعنى الإيحائي السلبي للأيديولوجيا أساسي لأن الأيديولوجيا، حسب هذا الأنموذج الأول، تظهر بوصفها الوسيلة العامة التي يتم بواسطتها تضبيب عملية الحياة الواقعية. لذلك فأنا أصر على أن التناقض الأساسي لدى ماركس في هذه النقطة لم يكن قائماً بين العلم والأيديولوجيا، كما صار فيما بعد، ولكن بين الواقع والأيديولوجيا. ليس العلم هو البديل المفهومي للأيديولوجيا بالنسبة لماركس الشاب بل هو الواقع، الواقع بوصفه ممارسة. يفعل الناس الأشياء، ثم يتخيلون ما يفعلونه في عالم غائم. لذلك نبدأ بالقول إن هنالك واقعاً اجتماعياً يسعى فيه الناس لكسب رزقهم وما إلى ذلك، وهذا هو الواقع الحقيقي بوصفه ممارسة. هذا الواقع يتم تمثيله بعدها في سماء الأفكار، لكنه يتمثل على نحو زائف باعتباره يتضمن معنى مستقلاً مستمداً من عالم الأفكار هذا باعتبار أن الواقع يكتسب معناه على أساس ما يمكن التفكير به وليس فقط فعله أو عيشه. تصدر الدعوة المضادة للأيديولوجيا إذن عن نوع من واقعية الحياة، واقعية الحياة العملية التي تكون الممارسة بالنسبة لها المفهوم البديل عن الأيديولوجيا. تكمن مادية نظام ماركس تحديداً في إصرارها على أن مادية الممارسة تسبق مثالية الأفكار. وينطلق نقد الأيديولوجيا لدى ماركس من الادعاء بان الفلسفة قد قلبت التتابع الواقعي، النظام التوليدي الواقعي، وتتمثل المهمة في إعادة الأشياء إلى نظامها الواقعي. أي إن المهمة هي قلب القلب.

من هذا المفهوم الأول للأيديولوجيا، والذي أصر فيه على أن الأيديولوجيا لا تدخل في تضاد مع العلم ولكن مع الممارسة، تنشأ المرحلة الثانية من المفهوم الماركسي بعد أن تطورت الماركسية إلى نظرية أو حتى نظام. تظهر هذه المرحلة

في **رأس المال** والكتابات الماركسية اللاحقة، وخصوصاً أعمال أنجلز. هنا تكون الماركسية نفسها كياناً من المعرفة العلمية. ويترتب على هذا التطور تحوّل مهم في مفهوم الأيديولوجيا. إذ أصبحت الأيديولوجيا الآن تتلقى معناها من وضعها في تضاد مع العلم حيث يعرف العلم بأنه الكيان المعرفي وأنموذجه **رأس المال**. على هذا الاساس لا تتضمن الأيديولوجيا الدين وحده بمعناه الفويرباخي أو الفلسفة المثالية الألمانية كما رآها ماركس الشاب، بل هي تتضمن كل المداخل ما قبل العلمية إلى الحياة الاجتماعية. تتماهى الأيديولوجيا مع كل ما هو سابق على العلم في تناولنا للواقع الاجتماعي.

في هذه النقطة يبتلع مفهوم الأيديولوجيا مفهوم اليوتوبيا. كل اليوتوبيات، وخصوصاً اليوتوبيات الاشتراكية للقرن التاسع عشر، يوتوبيات سان سيمون، وفوريه، وكابيت، وبرودون وغيرهم عوملت من قبل الماركسية بوصفها أيديولوجيات. وكما سنرى فان أنجلز وضع تضاداً جذرياً بين الاشتراكية العلمية والاشتراكية اليوتوبية. حسب هذا المدخل إلى الأيديولوجيا، إذن، تكون اليوتوبيا أيديولوجية بسبب تضادها مع العلم. وهي أيديولوجية بقدر ما هي غير علمية وسابقة على العلم بل وحتى مضادة له.

ينشأ تطور آخر في هذا المفهوم الماركسي للأيديولوجيا بسبب المعنى (الذي أعطاه للعلم الماركسي الماركسيون المتأخرون وما بعد الماركسيين). يمكن أن ينقسم مفهوم هؤلاء للعلم إلى شقين. الأول متأصل في مدرسة فرانكفورت ويتضمن محاولة تطوير العلم بالمعنى الكانطي أو الفختي له بوصفه نقداً، بحيث يتم ربط دراسة الأيديولوجيا بمشروع يهدف إلى التحرير. هذا الربط بين مشروع للتحرير والمدخل العلمي موجّه ضد معالجة الواقع الاجتماعي التي نجدها في أي علم اجتماع وصفي يكتفي بالوصف. هنا مفهوم نقد الأيديولوجيا يفترض مسبقاً موقفاً ضد علم الاجتماع باعتباره علماً تجريبياً. إن علم الاجتماع التجريبي نفسه يعالج كنوع من أيديولوجيا النظام الليبرالي الرأسمالي، باعتباره يطور علم اجتماع وصفي محض لا يضع افتراضاته المسبقة موضع التساؤل. يبدو أن كل شيء يصبح خطوة خطوة أيديولوجياً.

إن أهم ما في هذه المدرسة الألمانية، كما اعتقد، يمثله هوركهايمر وادورنو

وهابرماس وغيرهم في محاولتهم ربط العملية النقدية لنقد الأيديولوجيا Ideologie Kritik بالتحليل النفسي. تَدّعي مدرسة فرانكفورت بأن مشروع التحرير الذي يقدمه نقدها السوسيولوجي للمجتمع يوازي ما يحققه التحليل النفسي للفرد. وهكذا يحدث هنا قدر من التبادل في الإطار المفهومي بين علم الاجتماع والتحليل النفسي. وهذا نموذجي في المدرسة الألمانية.

طورت الماركسية مفهوماً آخر للعلم تمثل في شكل اقتران ليس مع التحليل النفسي، الذي يهتم بالفرد، ولكن مع البنيوية، التي تحصر بين هلالين أية إشارة إلى الذاتية. يميل نوع الماركسية البنيوية التي طُورت أساساً في فرنسا من قبل لوي ألتوسير (والذي سنتوقف عنده ببعض التفصيل) إلى وضع كافة الادعاءات الإنسانية في جانب الأيديولوجيا. يجادل ألتوسير إن الإدعاء بأن الذات هي التي تضفي المعنى على الواقع (Sinngebang) هو على وجه الدقة الوهم الأساسي. يقيم ألتوسير جدله ضد ادعاء الذات في النسخة المثالية من الظاهراتية، والتي يمثل كتاب هوسيرل **تأملات ديكارتية** الأنموذج لها. والمقارنة تعقد مع نقد ماركس للرأسمالية، حيث إنه لم يهاجم الرأسماليين لكنه حلل بنية رأس المال نفسه. بالنسبة لألتوسير إذن، يجب أن لا ننظر في كتابات ماركس الشاب لأن ماركس الناضج هو الذي يقدم الفكرة الرئيسية للأيديولوجيا. لقد ظل ماركس الشاب أيديولوجياً، لأنه دافع عن الادعاء بان الذات شخص فرد. ويحكم ألتوسير على مفهوم الاغتراب لدى ماركس الشاب باعتباره المفهوم الأيديولوجي الذي يمثّل على نحو نموذجي ما قبل الماركسية. لذا فإن كل كتابات ماركس الشاب تُعامل على إنها أيديولوجية. حسب ألتوسير، لا بد من رسم القطيعة La Coupure، الخط الفاصل بين الأيديولوجي والعلمي، داخل كتابات ماركس نفسه. هكذا توسّع مفهوم الأيديولوجيا حتى صار قسماً من كتابات ماركس نفسه داخلاً ضمنه.

هذه إذن هي الضريبة لهذا التوسيع المستمر لمفهوم الأيديولوجيا. المفهوم الذي بدأ بالدين لدى فويرباخ ظل يتقدم ليشمل المثالية الألمانية، وعلم الاجتماع السابق على العلمية، وعلم النفس وعلم الاجتماع الموضوعيين بشكليهما الوضعيين ثم كل الادعاءات الإنسانية والشكاوى من الماركسية «العاطفية». ما ينطوي عليه ذلك أن كل شيء أيديولوجي، رغم أن تلك ليست تحديداً العقيدة الماركسية

المحضة. وسأعالج بعض المقالات المتأخرة لألتوسير التي تقدم في نهاية المطاف نوعاً من الاعتذار للأيديولوجيا. بما أن ثلة قليلة من الناس يعيشون حياتهم على أساس النظام العلمي، خصوصاً إذا ما اعتبرنا النظام العلمي ما ورد في رأس المال حصراً، فإن بالإمكان القول أن كل واحد يعيش على أساس أيديولوجيا ما. إن التوسع في مفهوم الأيديولوجيا نفسه يعمل بوصفه إضفاء للشرعية وتبريراً متصاعداً للمفهوم نفسه.

كما تتوقعون وفق ما سبق، فإن محاولتي لا ترمي إلى إنكار شرعية المفهوم الماركسي للأيديولوجيا، ولكن إلى ربطه مع بعض وظائفها الأقل سلبية. لا بد أن ندمج مفهوم الأيديولوجيا كتشويه في إطار يدرك البنية الرمزية للحياة الاجتماعية. لو لم يكن للحياة الاجتماعية بنية رمزية، لما توفرت لنا الوسيلة لفهم الطريقة التي نعيش بها ونفعل الأشياء ونطرح هذه الفعاليات على شكل أفكار، أو الوسيلة التي تمكننا من فهم الطريقة التي يمكن أن يصبح وفقها الواقع فكرة أو تنتج الحياة الواقعية أوهاماً؛ هذه كلها ستكون أحداثاً ملغزة وغير قابلة للفهم. يمكن لهذه البنية الرمزية أن تكون فاسدة تحديداً بسبب المصالح الطبقية وما شابهها مما أظهره ماركس، ولكن لو لم يكن ثمة وظيفة رمزية ناشطة بالفعل في أكثر الأفعال بدائية، لما استطعت أن أفهم كيف يمكن للواقع أن ينتج ضلالاً من هذا النوع. وهذا هو ما يجعلني أسعى إلى وظيفة للأيديولوجيا أكثر جذرية من الوظيفة التشويهية المخادعة. لا تغطي الوظيفة التشويهية إلا مساحة صغيرة من المخيلة الاجتماعية، بنفس الطريقة التي لا تكون بها الهلوسات والأوهام إلا جزءاً من فعالياتنا الخيالية عموماً.

إحدى طرق التمهيد لهذا التوسيع الأكثر جذرية تتمثل في النظر فيما أسماه بعض الكتّاب في الولايات المتحدة مفارقة مانهايم. إن مفارقة مانهايم ناجمة عن ملاحظته لتطور المفهوم الماركسي للأيديولوجيا. والمفارقة هي عدم إمكانية تطبيق مفهوم الأيديولوجيا على نفسه. بكلمات أخرى، إذا كان كل شيء نقوله متحيزاً، وإذا كان كل ما نقوله يمثل مصالح لا نعرفها، كيف يتسنى لنا امتلاك نظرية في الأيديولوجيا لا تكون نفسها أيديولوجيا؟ انعكاس مفهوم الأيديولوجيا على نفسه يولّد المفارقة.

من المهم القول إن هذه المفارقة ليست مجرد لعبة فكرية على الإطلاق، لأن مانهايم نفسه قد عاشها وشعر بها على نحو حاد جداً. بالنسبة لي، أعتبر مانهايم أنموذجاً للكمال الفكري بسبب الطريقة التي واجه بها هذه المشكلة. لقد بدأ مع المفهوم الماركسي للأيديولوجيا وقال: إذا صح هذا المفهوم فإن ما افعله أيديولوجي أيضاً، أيديولوجيا المفكر أو أيديولوجيا الطبقة الليبرالية؛ شيء يطور ذلك النوع من علم الاجتماع الذي يشغلني. إن توسّع مفهوم ماركس للأيديولوجيا نفسه يوفر مفارقة انعكاس المفهوم، حيث تصبح النظرية جزءاً من مرجعها. ربما كان مصير مفهوم الأيديولوجيا أن يتم استيعابه وابتلاعه من قبل مرجعه الخاص.

لا بد أن نلاحظ إن هذا التوسيع، هذا التعميم، لا يرتبط فقط بالتاريخ الداخلي للماركسية، ولكن له ما يوازيه فيما يسميه الماركسيون علم الاجتماع البرجوازي، خصوصاً علم الاجتماع الأمريكي، خذ مثلاً، تالكوت بارسون في مقاله «مدخل إلى علم اجتماع المعرفة» أو في كتابه **النظام الاجتماعي**، أو اقرأ المقال الرئيسي لأدوارد شيلس «الأيديولوجيا والتمدن»[4]. يناقش بارسون وشيلس من أجل نظرية في الشد تكون وظيفة النظام الاجتماعي وفقها تصحيح عدم التوازن الاجتماعي النفسي. مُؤَدى هذه الفرضية أن كل نظرية جزء من نظام الشد الذي تصفه. وكما هو الحال في النظرية الماركسية، فان مفهوم الشد، الذي هيمن في السابق على علم الاجتماع الأمريكي، ابتلع مناصريه أنفسهم.

إن هذه المبالغات في النظرية هي على وجه الدقة ما يغذي المفارقة التي شخصها مانهايم، وهي مفارقة توصّل إليها من خلال مجرد التوسع المعرفي للماركسية. وإذا عبرنا عن مفارقة مانهايم بمصطلحات معرفية عامة أمكننا القول: ما هي المكانة المعرفية للخطاب بصدد الأيديولوجيا إذا كان كل خطاب أيديولوجي؟ كيف يستطيع هذا الخطاب الهرب من طرحه الخاص، ووضعه الخاص؟ إذا كان الفكر الاجتماعي السياسي نفسه مقترناً مع الحالة الحياتية للمفكر، أليس من الواجب استيعاب مفهوم الأيديولوجيا في مرجعه الخاص نفسه؟ مانهايم نفسه، كما سنرى فيما بعد، سعى جاهداً إلى مفهوم يتجنب التقييم للأيديولوجيا، لكنه انتهى إلى نسبية أخلاقية ومعرفية[5]. ورغم ادعاء مانهايم أنه يقدم الحقيقة بصدد الأيديولوجيا، فانه يتركنا مع مفارقة صعبة. إنه يدمر جمود

النظرية من خلال تأسيسه لمضامينها النسبوية (باعتبارها مرتبطة بالحالة الخاصة بها)، لكنه يخفق في تطبيق هذه النسبية على نحو ذاتي المرجعية على نظريته الخاصة. إن ادعاء مانهايم الحقيقة بصدد الأيديولوجيا بحد ذاته نسبي. هذه هي المفارقة الصعبة التي نجد لزاماً علينا مواجهتها.

قد تكون إحدى طرق الجدل مع هذه المفارقة وضع المقدمات التي تستند عليها موضع السؤال. ربما تكمن مشكلة مفارقة مانهايم في توسيعها المعرفي لماركسية مؤسسة على التعارض بين الأيديولوجيا والعلم. إن كل أساس الفكر الاجتماعي ـ السياسي واقع في مكان آخر، ربما كان بوسعنا ان نخلص أنفسنا من مفارقة مانهايم هذه. لذا فأنا أتساءل ألسنا بحاجة إلى أن نضع جانباً مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها مضادة للعلم، ونعود إلى ما يمكن أن يكون أكثر مفاهيم الأيديولوجيا بدائية، ذلك المضاد للممارسة؟ هذا هو الخط الذي سأتبعه في تحليلي، تأسيس أن التضاد بين الأيديولوجيا والعلم ثانوي بالمقارنة مع التضاد الأكثر أساسية بين الأيديولوجيا والحياة الاجتماعية الواقعية، بين الأيديولوجيا والممارسة. في الواقع لا أريد فقط أن أدّعي أن العلاقة الأخيرة سابقة على الأولى، ولكن إلى ضرورة إعادة صياغة طبيعة العلاقة. إن الأساسي في التعارض أيديولوجيا ـ ممارسة ليس التناقض بينهما، والأكثر أساسية ليس التشويه او المخادعة اللذان تتعرض لهما الممارسة من قبل الأيديولوجيا. إن الأكثر أساسية بالأحرى هو ارتباط داخلي بين المصطلحين.

لقد استشرفت هذه الملاحظات سابقاً عندما نظرت في المثال الملموس للبشر وهم يعيشون حالات من الصراع الطبقي. كيف يستطيع البشر أن يعيشوا هذه الصراعات ـ حول العمل والملكية والنقود وما إلى ذلك ـ إذا لم تكن لديهم بالفعل أنظمة رمزية ما تساعدهم على تأويل الصراعات؟ أليست عملية التأويل بدائية إلى الحد الذي يجعلها في الواقع مكونة لبُعد الممارسة؟ إذ لو لم يكن للواقع الاجتماعي حقاً بعدٌ اجتماعي، وبالتالي، لو كانت الأيديولوجيا، بمعنى أقل سجالية وأقل ميلاً إلى التقويم السلبي، غير مكوّنة للوجود الاجتماعي، وإنما مجرد أداة تشويه وخداع، لما أمكن أن تبدأ عملية التشويه. إن عملية التشويه مطعمة في وظيفة رمزية. فقط لأن بنية الحياة الاجتماعية الإنسانية رمزية يمكن تشويهها. لو

لم تكن رمزية منذ البداية، لما أمكن تشويهها. لا تتوفر إمكانية التشويه إلا من خلال هذه الوظيفة.

ما نوع الوظيفة التي تسبق التشويه؟ بصدد هذا السؤال أشير إلى مقال لكليفورد غيرتز له تأثير شديد عليّ وهو «الأيديولوجيا كنظام ثقافي» وقد ظهرت في كتابه «**تأويل الثقافات**». حين قرأت هذا المقال كنت قد كتبت عن الأيديولوجيا فعلاً[6]، ولذلك فأنا مهتم جداً بالوشائج بين فكرينا. يرى غيرتز بأن علماء الاجتماع الماركسيين وغير الماركسيين يشتركون في اهتمامهم بما يحدد الأيديولوجيا فقط، أي بما يسببها ويطورها. الأسئلة التي يتجنب علماء الاجتماع هؤلاء طرحها تتعلق بكيف تعمل الأيديولوجيا. لا يسألون كيف تؤدي الأيديولوجيا وظيفتها، لا يسألون كيف يمكن لمصلحة اجتماعية ما مثلاً أن «يُعبر عنها» بالفكر، أو الصورة، أو مفهوم للحياة. إن فك رموز الكيمياء الغريبة، مهما تكن، الداخلة في تحويل مصلحة ما إلى فكرة ما هو بالنسبة لغيرتز، إذن، المشكلة التي تجنبها أو أهملها الماركسيون وغير الماركسيين على حد سواء. تعليقات غيرتز الواضحة حول أحد هذين المدخلين تنطبق عليهما معاً: بينما النظرية الماركسية في الصراع الطبقي والمفهوم الأمريكي في الشد يمكن أن يكونا مقنعين بوصفهما تشخيصاً، فإنهما ليسا كذلك من الناحية الوظيفية (207)[7]. أعتقد أن التمييز الذي يقدمه غيرتز دقيق. يمكن لهذه الأنماط من علم الاجتماع أن تقدم تشخيصات جيدة للعلل الاجتماعية. لكن مسألة الوظيفة، أي كيف تنشط العلة واقعياً، هي في نهاية المطاف القضية الأكثر أهمية. تفشل هذه النظريات، يقول غيرتز، لأنها أهملت «العملية المستقلة ذاتياً للتشكيل الرمزي» (207). مرة أخرى، يتوجب طرح السؤال: كيف يمكن لفكرة ما أن تنشأ عن الممارسة إذا لم يكن للممارسة بعد رمزي على نحو مباشر؟

كما سأناقش بشكل أكثر اكتمالاً في محاضرة لاحقة، يحاول غيرتز نفسه التصدي لهذه المشكلة من خلال إدخال الإطار المفهومي للبلاغة ضمن علم اجتماع الثقافة، أو كما يعبر عنه التقليد الألماني، علم اجتماع المعرفة. إنه يعتقد بأن ما يعوز علم اجتماع الثقافة هو الفهم الجوهري لبلاغة المحسنات، أو بكلمات أخرى، عناصر «الأسلوب» ـ الاستعارات، التشبيهات، التهكم، الالتباسات،

التوريات، المفارقات، المبالغات (209) ـ والتي تشتغل في المجتمع نفس اشتغالها في النصوص الأدبية. إن غيرتز نفسه يهدف إلى تحويل بعض التبصرات الهامة التي تحققت في ميدان النقد الأدبي إلى حقل علم اجتماع الثقافة. ربما مكّننا الانتباه إلى العملية الثقافية للتشكل الرمزي من تجنب تسليم أنفسنا للوصف الازدرائي للأيديولوجيا بوصفها مجرد تحيّز أو تبسيط مبالغ فيه أو لغة عاطفية، أو تبنٍ للتحامل العام، وهذه الأوصاف مأخوذة جميعاً ليس من علماء الاجتماع الماركسيين بل الأمريكيين[8].

إن عمى كل من الماركسيين وغير الماركسيين تجاه ما يسبق الجوانب التشويهية للأيديولوجيا هو عمى تجاه ما يسميه غيرتز «الفعل الرمزي» (208). وغيرتز يستعير هذا التعبير من كينيث بيرك[9]. وكما رأينا، فإنه ليس مصادفة أن يأتي التعبير من النقد الأدبي ثم يطبق على الفعل الاجتماعي. إن مفهوم الفعل الرمزي ملفت للانتباه لأنه يركّز على وصف العمليات الاجتماعية عبر المحسنات ـ الوسائل الأسلوبية ـ أكثر منه عبر النعوت الجاهزة. ويحذر غيرتز بأننا إذا لم نتقن بلاغة الخطاب العام، فإننا لن نتمكن من التعبير عن الطاقة التعبيرية والقوة البلاغية للرموز الاجتماعية.

وقد أحرزت حالات فهم مشابهة تقدماً في حقول أخرى، كما في نظرية النماذج (التي درستها سابقاً في إطار مجموعة أخرى من المحاضرات)[10]. وهذا يعني أساساً إن لهذه التطورات جميعاً نفس المنظور الذي يتمثل في أننا لا نستطيع أن نقترب من الفهم دون أن نقدم أيضاً شبكة من النماذج، أو كما يقول عنها غيرتز شبكة من القوالب أو الخطاطات (216) التي نعبر بواسطتها عن تجربتنا. إن علينا التعبير عن تجربتنا الاجتماعية بنفس طريقة تعبيرنا عن تجربتنا الإدراكية الحسية. وكما أن النماذج في اللغة العلمية تسمح لنا برؤية الكيفية التي تبدو عليها الأشياء، أي تسمح لنا برؤية الأشياء باعتبارها هذا الشيء أو ذاك، بنفس الطريقة تماماً تعبر قوالبنا الاجتماعية عن أدوارنا الاجتماعية وعن موقعنا في المجتمع باعتباره هذا الشيء أو ذاك. وربما كان متعذراً التوجه إلى ما يقع وراء هذه الهيكلة البدائية أو فوقها. إن مرونة وجودنا البيولوجي بحد ذاتها تفرض ضرورة وجود نظام معلوماتي من نوع آخر هو النظام الثقافي. ولأننا لا نمتلك نظاماً وراثياً للمعلومات يوجه السلوك الإنساني، فإننا بحاجة إلى نظام ثقافي. لا تخلو ثقافة من مثل هذا النظام.

تذهب الفرضية إذن إلى أنه حيث يوجد البشر، تنعدم إمكانية نمط لا رمزي للوجود، أو حتى أقل من ذلك، نمط لا رمزي للفعل، تحكم الفعل على نحو مباشر النماذج الاجتماعية التي توفر قوالب أو خطاطات لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية، كما توفر الشفرات الوراثية ـ لست متأكداً من ذلك[11] ـ مثل هذه القوالب لتنظيم العمليات العضوية (216). وكما إن تجربتنا للعلم الطبيعي تستلزم رسم خارطة، فان رسم الخارطة ضروري أيضاً لتجربتنا للواقع الاجتماعي.

اهتمامنا بوظيفة الأيديولوجيا على هذا المستوى الأكثر أساسية ورمزية يساعد على إبراز الدور التكويني الحقيقي الذي تلعبه الأيديولوجيا في الوجود الإجتماعي. ومع ذلك هنالك خطوة أخرى في بحثنا لطبيعة الأيديولوجيا. لقد تابعنا المفهوم الماركسي للأيديولوجيا حتى بلغنا مفارقة مانهايم، ثم حاولنا أن نخلّص أنفسنا من المفارقة من خلال العودة إلى وظيفة أكثر بدائية للأيديولوجيا. لكن، ما زال علينا تحديد حلقة الوصل بين المفهوم الماركسي للأيديولوجيا كتشويه والمفهوم الإدماجي للأيديولوجيا الذي وجدناه لدى غيرتز. كيف يمكن للأيديولوجيا أن تلعب هذين الدورين معاً، دور تحقيق الاندماج لجماعة ما، البدائي جداً، ودور تشويه الفكر بفعل المصالح؟

أشك في أن نقطة الانعطاف هي، كما أقترح ماكس فيبر، استخدام السلطة لدى جماعة معطاة. يمكن أن نتفق مع غيرتز، على الأقل كفرضية، بأنَّ العمليات العضوية للحياة محكومة ببعض الأنظمة الوراثية (216). وقد رأينا أن مرونة وجودنا البيولوجي تستلزم نظاماً ثقافياً يساعد على تنظيم عملياتنا الاجتماعية. يكون إرشاد النظام الوراثي في أكثر حالاته عجزاً بينما تكون الحاجة إلى النظام الثقافي في أكثر حالاتها إثارة في النقطة التي يطرح فيها النظام الاجتماعي مشكلة إضفاء الشرعية على نظام القيادة القائم. فإضفاء الشرعية على قيادة ما تواجهنا بمشكلة السلطة والهيمنة والقوة، أي مشكلة تراتبية الحياة الاجتماعية. وللأيديولوجيا دور شديد الأهمية هنا. فبينما يمكن ان تنتشر عندما تؤخذ كمجرد وسيلة إدماج، فان مكانها في الحياة الاجتماعية يتميز بتركيز خاص. هذا المكان المميز للتفكير الأيديولوجي يقع في السياسة حيث تثار الأسئلة المتعلقة بإضفاء الشرعية. ودور الأيديولوجيا يتمثل في إتاحة علم سياسة مستقل ذاتياً من خلال توفير المفاهيم السلطوية

المطلوبة التي تجعله ذا معنى (218).

استخدم عند تحليل مسألة إضفاء الشرعية على السلطة عمل ماكس فيبر. وأرى أن تأملات أي عالم اجتماع لم تبلغ الدرجة التي بلغها فيبر في تأمل مشكلة السلطة. تركز مناقشة فيبر نفسها على مفهوم الـ Herrschaft. وقد ترجم هذا المصطلح إلى الإنجليزية على أنه السلطة والهيمنة معاً، وقدرته على الإقناع ناجمة تحديداً من حقيقة أنه يتضمن المعنيين. يقول فيبر: إنه في جماعة معطاة، ما أن يظهر التفريق بين جماعة حاكمة وبقية أفراد المجموعة، حتى تستحوذ الجماعة الحاكمة على كل من قوة القيادة وقوة تنفيذ القانون باستخدام القوة. (ويرفع فيبر الأخيرة على وجه الخصوص إلى مستوى الخاصية الجوهرية للدولة). هنا تدخل الأيديولوجيا، فليس من نظام قيادة، حتى أكثر الأنظمة وحشية، يحكم بالقوة وبالهيمنة فقط. لا يطلب نظام القيادة خضوعنا الجسدي فقط، بل كذلك موافقتنا وتعاوننا. إذن يسعى كل نظام قيادة لا إلى اسناد حكمه على الهيمنة فقط، بل يريد أيضاً أن تتم الموافقة على قوته لأن سلطته شرعية. ودور الأيديولوجيا هو إضفاء الشرعية على هذه السلطة. بكلمات أدق بينما تخدم الأيديولوجيا، كما قلت للتو، بوصفها شفرة التأويل التي تضمن الدمج فإنها تفعل ذلك من خلال تبرير نظام السلطة القائم.

يتواصل دور الأيديولوجيا بوصفها قوة تضفي الشرعية، كما أظهر فيبر، لعدم وجود نظام شرعية عقلاني على نحو مطلق. ويصح ذلك على تلك الأنظمة التي تدعي أنها قطعت صلتها تماماً مع كل من سلطة التراث وسلطة القيادة الكارزمية. والحال أن ليس بوسع نظام سلطة قطع صلته تماماً مع مثل هذه الأشكال البدائية والعتيقة للسلطة. حتى أكثر أنظمة السلطة بيروقراطية تبني لنفسها شفرة ما تشبع بها إيماننا بشرعيّتها. في محاضرة لاحقة، سأعطي أمثلة محددة عن الطريقة التي يصف بها فيبر رموز السلطة وفق نظام الشرعية الذي يصفه كل نمط.

ومع ذلك فان نفي وجود نظام سلطة عقلاني على نحو مطلق ليس حكماً أو تكهناً تاريخياً. بنية إضفاء الشرعية نفسها تضمن الدور الضروري للأيديولوجيا. ويتمثل هذا الدور في قيام الأيديولوجيا بتجسير التوتر الذي يميز عملية إضفاء الشرعية، وهو توتر بين ادعاء الشرعية الذي تتقدم به السلطة والاعتقاد بالشرعية

الذي يقدمه المواطنون. ويحدث التوتر بسبب أن اعتقاد المواطنين وادعاء السلطة يجب أن يتجاوبا على المستوى نفسه، وليس واقعياً على الإطلاق التساوي بين الاعتقاد والادعاء، وهو لا يعدو دائماً كونه تلفيقاً ثقافياً إلى هذا الحد أو ذاك. لذلك فإن ادعاء الشرعية من قبل السلطة يتضمن ما يفوق الاعتقاد الذي يتبناه أفراد المجموعة.

هذا التعارض بين الادعاء والاعتقاد يمكن أن يؤشر الأصل الواقعي لما يسميه ماركس فائض القيمة (Mehrwert). ليس فائض القيمة ضروريا داخلياً لبنية الإنتاج، لكنه ضروري لبنية السلطة الحاكمة. في الأنظمة الاشتراكية، على سبيل المثال، ورغم أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج غير مسموح بها، يبقى فائض القيمة موجوداً بسبب بنية السلطة. وبنية السلطة هذه تطرح نفس المشكلة مع كل ما عداها، ألا وهي مشكلة الاعتقاد. يخاطب القائد السياسي الناس بحماس قائلاً: اقتنعوا بي. ويؤشر الفرق بين الادعاء المطروح والاعتقاد الممنوح فائض القيمة الذي تشترك في امتلاكه كل بنيات السلطة. إذ تطالب كل سلطة في ادعائها الشرعية بأكثر مما يمنحه أفرادها بلغة الاعتقاد أو أسس العقيدة. مهما كان دور فائض القيمة في الإنتاج فليس ثمة من ينكره ابداً. المسألة هي توسيع فكرة فائض القيمة وتبيان أن بنية السلطة ربما كانت أكثر مواقعه استمرارية.

المشكلة التي نواجهها الآن جاءتنا من هوبز: ما هو العقلاني واللاعقلاني في العقد الاجتماعي؛ ما الذي نعطيه وما الذي نحصل عليه؟ في هذا التبادل يلعب نظام التبرير وإضفاء الشرعية دوراً أيديولوجيا مستمراً. ومشكلة إضفاء الشرعية على السلطة تضعه عند نقطة التحول بين مفهوم محايد للاندماج ومفهوم سياسي للتشويه. والحط من الأيديولوجيا وتعديلها وأمراضها يمكن أن تكون متأصلة في علاقتنا مع نظام السلطة القائم في مجتمعنا. تتحرك الأيديولوجيا متجاوزة مجرد تحقيق الاندماج باتجاه التشويه والباثولوجيا أثناء محاولتها تجسير التوتر بين السلطة والهيمنة. وهي تحاول أن تؤمن الاندماج بين ادعاء الشرعية والاعتقاد، لكنها تفعل ذلك من خلال تبرير نظام السلطة القائم كما هو. ويتكشف من خلال تحليل فيبر لإضفاء الشرعية على السلطة دوراً ثالثاً توسطياً للأيديولوجيا. إن وظيفة الأيديولوجيا في إضفاء الشرعية هي حلقة الوصل بين المفهوم الماركسي

للأيديولوجيا كتشويه والمفهوم الاندماجي للأيديولوجيا الذي نجده لدى غيرتز.

وهذا يختتم موجز مشكلات الأيديولوجيا التي سأستقصيها في ميزان محاضراتي. تمضي المحاضرات حول الأيديولوجيا بالشكل التالي[12]. نقطة البداية بالنسبة لي هي دور الأيديولوجيا كتشويه كما ورد في كتابات ماركس الشاب. وهذا المبحث يتشكل عبر مقاطع من كتب **نقد فلسفة الحق** لهيغل و**المخطوطات الاقتصادية والفلسفية والأيديولوجيا الألمانية**. بعدها سأستقصي كتابات الماركسي الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير، وسأعتمد كنصوص أساسية كتابيه **دفاعاً عن ماركس ولينين والفلسفة**. ليعقب ذلك اهتمام بجزء من كتاب كارل مانهايم **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، إذ سينتظر تفحصنا للجزء الآخر من كتاب مانهايم مناقشة اليوتوبيا. حين أنتقل إلى ماكس فيبر وأجزاء من كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، سيكون محط اهتمامي أساساً دور الأيديولوجيا في إضفاء الشرعية على أنظمة السلطة. تعقب فيبر مناقشة لجورجن هابرماس أساساً عبر قراءات في **المعرفة والمصالح الإنسانية**. ثم ينتهي القسم المخصَّص للأيديولوجيا من المحاضرات بمناقشة الوظيفة الإدماجية للأيديولوجيا. وهنا سأعتمد على غيرتز، وأساساً مقالته **«الأيديولوجيا كنظام ثقافي»**، وسأقدم أيضاً بعض تعليقاتي في هذا الصدد.

أود في هذه المحاضرة الأولى وأنا أنتقل من الأيديولوجيا إلى اليوتوبيا[13]، أن اكتفي برسم مخطط لمشهد الإطار المفهومي لليوتوبيا. كما قلت في بداية هذه المحاضرة، لا يبدو أن هنالك نقلة من الأيديولوجيا إلى اليوتوبيا. وربما كان الاستثناء في هذا الصدد معالجة اليوتوبيا التي تقدمها السوسيولوجيا العلمية، وعلى الأخص النسخة الماركسية التقليدية منها. لأن اليوتوبيا لا علمية، يصفها الماركسيون بأنها هي نفسها أيديولوجيا. لكن هذا الاختزال ليس نموذجياً على أية حال. عند اعتماد النظرة الظاهراتية إلى الأيديولوجيا واليوتوبيا، أي عندما ينظر مدخل وصفي في امتلاء ما يتم تقديمه بالمعنى، عندها تنتمي الأيديولوجيا واليوتوبيا إلى صنفين دلاليين متمايزين.

تميز اليوتوبيا نفسها بوجه خاص عبر كونها صنفاً أدبياً معلناً. وربما كان ذلك منطلقاً جيداً نبدأ منه مقارنتنا بين الأيديولوجيا واليوتوبيا: إذ يلاحظ وجود أعمال تسمي نفسها يوتوبيات، بينما لا يدعي كاتب أن عمله يمثل أيديولوجية ما.

لقد اقترح توماس مور كلمة يوتوبيا كعنوان لكتابه الشهير المكتوب عام 1516. ونعلم أن معنى الكلمة هو اللامكان؛ إنها الجزيرة التي لا توجد في أي مكان، المكان الذي لا يوجد في مكان واقعي. إذن فإن اليوتوبيا من خلال وصفها لذاتها تعرف إنها يوتوبيا وتدّعي إنها يوتوبيا. ثم إن اليوتوبيا عمل شخصي جداً وفريد من نوعه، إنه الإبداع المميز لمؤلفه. بالمقابل، لا يلحق الأيديولوجيا اسم محدد كمؤلف لها. كل اسم يلحق بالأيديولوجيا يكون مجهولاً. وموضوعه ببساطة «Das Man هُمْ» غير المحددة.

لكني أتساءل رغم ذلك؛ أليس بوسعنا هيكلة مشكلة اليوتوبيا بنفس الطريقة التي هيكلنا بها مشكلة الأيديولوجيا؟ ويعني ذلك ألا نستطيع الانطلاق من مفهوم شبه ـ مرضي لليوتوبيا لنتجه عمقاً إلى وظيفة ما يمكن مقارنتها تحديداً مع الوظيفة الاندماجية للأيديولوجيا؟ أرى، إن هذه الوظيفة تتحقق على أكمل وجه عبر فكرة اللامكان. إذ ربما كانت قدرتنا على تصور مكان فارغ نستطيع من خلاله التطلع إلى أنفسنا واحدة من البنيات الأساسية القابلة للتطبيق على أدوارنا الاجتماعية.

للحفر في هذه البنية الوظيفية لليوتوبيا، يجب أن نذهب إلى ما وراء أو تحت المحتوى المحدد ليوتوبيات بعينها. تتصدى اليوتوبيات لموضوعات متنوعة جداً ـ مكانة العائلة، استهلاك البضائع، امتلاك الأشياء، تنظيم الحياة العامة، دور الدين، وما إلى ذلك ـ وهو ما يجعل وضعها في إطار بسيط أمراً عسيراً. والواقع، إن النظر إلى اليوتوبيات حسب محتواها سيظهر وجود يوتوبيات متضادة. بالنسبة للعائلة على سبيل المثال، تعطي بعض اليوتوبيات المشروعية لكل أنواع الجماعات الجنسية، بينما تقر أخرى الرهبانية. أما بالنسبة للاستهلاك، فان بعض اليوتوبيات تدافع عن التقشف، بينما تدعم أخريات أسلوباً أكثر ترفاً. لذلك لا نستطيع أن نعرّف اليوتوبيات عموماً عبر مفاهيمها. وعلينا بغياب الوحدة المضمونية لليوتوبيات، أن نسعى إلى الوحدة في وظيفتها.

وفق ما سبق أرى ضرورة التحول إلى ما وراء المحتويات المضمونية لليوتوبيا باتجاه بنيتها الوظيفية. وأقترح أن نبدأ من الفكرة الجوهرية المتعلقة باللامكان التي تنطوي عليها كلمة «يوتوبيا» نفسها واستخدمها توماس مور: مكان لا يوجد في مكان واقعي، مدينة اشباح، نهر دون ماء، أمير دون شعب، وهكذا.

ولا بد من التأكيد على فائدة هذا الوجود خارج نطاق الأرض المحدود. من هذا «اللامكان» يتم إلقاء نظرة من الخارج على واقعنا الذي يبدو فجأة غريباً، ولا يسلم بشيء فيه كأمر مفروغ منه. إن حقل الممكن مفتوح الآن خلف حقل المتحقق، وهو لذلك حقل لطرق بديلة في الحياة.

تنمية منظورات جديدة وبديلة هي الوظيفة الأساسية الكبرى لليوتوبيا. ألا يمكننا إذن القول بأن المخيلة نفسها ـ وعبر وظيفتها اليوتوبية ـ تمتلك دوراً تكوينياً في مساعدتنا على إعادة النظر في طبيعة حياتنا الاجتماعية؟ أليست اليوتوبيا ـ هذه القفزة إلى الخارج ـ هي الطريقة التي نعيد النظر من خلالها على نحو جذري بتعريف العائلة، وتعريف الاستهلاك، وتعريف السلطة وتعريف الدين وما إلى ذلك؟ ألا تعمل فنطازيا المجتمع البديل، وتجسيدها في «اللامكان» كواحدة من أقوى محاولات التفسيد لما هو قائم؟ إذا كان لي أن أقارن هذه البنية لليوتوبيا مع موضوعة في فلسفة المخيلة، التي أعكف على دراستها الآن في مكان آخر[14]، فسأقول إنها تشبه تنويعات هوسرل الخيالية المتعلقة بجوهر ما. تنتج اليوتوبيا تنويعات خيالية على موضوعات المجتمع والقوة والحكومة والعائلة والدين. وذلك النمط من التحييد الذي يؤسس المخيلة كوظيفة ناشط في اليوتوبيا. لذا أرى إن اليوتوبيا، إذا نظر إليها على هذا المستوى الجذري؛ بوصفها وظيفة اللامكان في تأسيس الفعل الاجتماعي أو الرمزي، فإنها تكون النظير لمفهومنا الاول للأيديولوجيا. ويمكن القول إنه لا يوجد اندماج اجتماعي دون تهديم اجتماعي. وإنعكاسية عملية الاندماج تحدث بواسطة عملية التهديم. بينما يضع اللامكان النظام الثقافي على مبعدة؛ فإننا نرى نظامنا الثقافي من الخارج بفضل هذا اللامكان تحديداً.

ما يؤكد فرضية أن اكثر الوظائف جذرية لليوتوبيا لا ينفصل عن أكثرها جذرية للأيديولوجيا هو أن نقطة التحول لكليهما تقع في الواقع في نفس المكان، أي في مشكلة السلطة. إذا صح أن كل أيديولوجيا تميل في النهاية إلى إضفاء الشرعية على نظام سلطة، أفلا يصح القول بأن كل يوتوبيا، لحظة الآخر، تحاول التصدي لحل مشكلة القوة نفسها؟ ما يمثل لب اليوتوبيا ليس الاستهلاك أو العائلة او الدين بقدر ما هو استخدام القوة في كل هذه المؤسسات. أليس وجود فجوة

مصداقية في كل أنظمة إضفاء الشرعية وكل سلطة هو السبب في وجود مكان لليوتوبيا أيضاً؟ بكلمات أخرى، أليست وظيفة اليوتوبيا هي إماطة اللثام عن فجوة المصداقية حيث تتجاوز أنظمة السلطة كلها، كما حاولت القول من قبل، كلا من ثقتنا بها وإيماننا بمشروعيتها؟ إذن يمكن تماماً ان تكون نقطة تحول الأيديولوجيا من وظيفتها الإدماجية إلى التشويهية هي نفسها نقطة التحول في النظام اليوتوبي. لذلك فأنا شديد الاهتمام بوظيفة القوة والسلطة والهيمنة في اليوتوبيا؛ وأثير سؤالاً حول من يمتلك القوة في يوتوبيا معطاة وكيف تدمر اليوتوبيا مشكلة القوة.

هنالك فرضية أخرى، ربما كانت أقل جزماً لكنها ممكنة تماماً، مفادها أن كلاً من الأيديولوجيا واليوتوبيا تصبحان مرضيتين في نفس النقطة؛ بمعنى أن النقطة المرضية في الأيديولوجيا تتمثل في الخداع بينما النقطة المرضية في اليوتوبيا تتمثل في الهرب. يمكن أن يصبح لا مكان اليوتوبيا مبرراً للهرب، طريقة للتملص من مواجهة التناقضات والغموض في استخدام القوة وتولي السلطة في حالة معطاة. إن هذه الهروبية في اليوتوبيا تنتمي إلى منطق إما الكل أو لا شيء. لا يوجد نقطة التقاء بين «هنا» الواقع الاجتماعي و«المكان الآخر» لليوتوبيا. وهذا الفصل يسمح لليوتوبيا بتلافي أي إلزام بالتصدي للصعوبات الواقعية لمجتمع معطى. إن كل الميول الارتدادية لدى المفكرين اليوتوبيين التي أُدينت مراراً ـ مثل النكوص إلى الماضي، إلى نوع من الفردوس المفقود ـ تنطلق من هذا الانحراف المبدئي للّامكان في علاقته بالهنا والآن. لذلك فان إشكاليتي، التي لا أريد أن استبقها اكثر، هي: ألا تنطوي الوظيفة الشاذة للمخيلة باعتبارها احتمالية اللامكان على كل تناقضات اليوتوبيا؛ وأكثر من ذلك، أليس هذا الشذوذ الذي يسم المخيلة اليوتوبية هو في الوقت ذاته العلاج لمرضية التفكير الأيديولوجي، الذي يتمثل عماه وضيقه في عجزه تحديداً عن تصور لا مكان؟

ستبدأ المحاضرة القادمة بماركس الشاب، وتناقش مقاطع من نقد **فلسفة الحق** لهيغل و**المخطوطات الاقتصادية والفلسفية**. ينصب اهتمامي ونحن ندخل القسم المخصص للأيديولوجيا في المحاضرات على استقصاء التضاد بين الأيديولوجيا والممارسة Praxis لدى ماركس الشاب الذي يسبق التضاد المهيمن في الماركسية المتأخرة بين الأيديولوجيا والعلم.

الهوامش:

(1) لأغراض تتعلق بالأسلوب، ستشير مصطلحات ريكور طوال المحاضرات إما إلى المخيلة الاجتماعية أو الثقافية، ولكن ليس إليهما معاً في نفس الوقت. ولكن يجب أن لا يحجب هذا الإجراء الأسلوبي حقيقة أن شكل المخيلة التي تشغل ريكور في هذه المحاضرات هو بشكل مؤكد اجتماعي وثقافي معاً. يقول ريكور: بأن الاجتماعي «أقرب إلى الدور الذي يُعزى لنا داخل المؤسسات، بينما يتضمن الثقافي إنتاج أعمال الحياة الفكرية. يبدو أن الاجتماعي ينشأ من الاختلاف في اللغات المختلفة - والفرنسية منها بالتأكيد - بين الاجتماعي والسياسي. يركز السياسي على المؤسسة الدستورية وتقاسم السلطة وما إلى ذلك، بينما يحيط الاجتماعي بالأدوار المختلفة التي تنسبها إلينا مختلف المؤسسات. من جهة أخرى الثقافي أقرب إلى وسيلة اللغة وخلق الأفكار». (حوار مع المحرر).

(2) تكوّن هذه المحاضرات الحلقة الدراسية الأخرى التي قدّمها ريكور في خريف عام 1975 في جامعة شيكاغو. وكان عنوانها «المخيلة كمشكلة فلسفية».

(3) كما سيوضح ريكور فيما بعد في هذه المحاضرات، استخدام مصطلح «وظيفة» هنا يختلف تماماً عنه في النزعة الوظيفية في علم الاجتماع. يهتم ريكور تحديداً بما لا تتصدى له الوظيفية: كيف تعمل كل من الأيديولوجيا واليوتوبيا فعلاً، كيف تؤثران. وكما سيبين ريكور، يختلف هذا تماماً عن اهتمام الوظيفية بالأسباب والمحددات والنماذج الناتجة عنها أو صيغها الموحدة.

(4) ترد في الببليوغرافيا. انظر أيضاً مناقشة بارسون وشل، ومناقشة نظرية الشد لدى كليفورد غيرتز، «الأيديولوجيا كنظام ثقافي»، في **تأويل الثقافات**، ص ص 197 - 199، 203 - 207.

(5) انظر غيرتز، تأويل الثقافات، ص 194.

(6) بول ريكور، «Science et Idéologie» في, «Revue Philosophique de Louvain (1974), 72: 326 - 356؛ وقد ظهرت ترجمته إلى الإنجليزية الآن تحت عنوان «العلم والأيديولوجيا» في كتاب **هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية**، 222 - 246.

(7) إشارة غيرتز هنا إلى نظرية الشد فقط. أرقام الصفحات طوال ما تبقى من هذه المحاضرة تشير إلى مقالة غيرتز «الأيديولوجيا كنظام ثقافي» في **تأويل الثقافات**.

(8) راجع غيرتز المصدر السابق، ص 193 مقتبساً ف. اكس. سوتن وآخرين، **عقيدة تجارة الأعمال الأميركية** ص ص 3 - 6.

(9) كينث بيرك، **فلسفة الشكل الأدبي**.

(10) تكوّن هذه المحاضرات القسم الذي درّسه ريكور من الحلقة الدراسية المشتركة مع ديفيد تريسي حول «اللغة الشبيهة» وقد قدّمه في ربيع 1975، في جامعة شيكاغو.

(11) يُشكّك ريكور فقط في مدى ملاءمة الشفرات الوراثية بوصفها قالباً لتنظيم العمليات العضوية. وكما لوحظ قبل بضعة سطور في النص، لولا مرونة وجودنا البيولوجي لما كان النظام الثقافي ضرورياً.

(12) الترتيب الذي نورده في هذه الفقرة يختلف عن العرض الأصلي الذي قدّمه ريكور في المحاضرة. وقد غيّرناه ليناسب الترتيب الموجود فعلاً في المحاضرات عن الأيديولوجيا،

وهو يختلف تماماً عن الترتيب المقترح أصلاً هنا. التغيرات في ترتيب العرض وفي اختيار الشخصيات يحصل كما يلي:
الترتيب المقترح (من المحاضرة الأصلية). الأيديولوجيا بوصفها:
1 ـ تشويهاً: ماركس، الماركسيون الألمان (هوركهايمر، هابرماس) الماركسيون الفرنسيون (ألتوسير)، مانهايم.
2 ـ دمجاً: غيرتز، أريكسون، رنسيمان.
3 ـ إضفاء للشرعية: فيبر.
الترتيب الفعلي. الأيديولوجيا بوصفها:
1 ـ تشويهاً: ماركس، ألتوسير، مانهايم.
2 ـ إضفاء للشرعية: فيبر، هابرماس.
3 ـ دمجاً: غيرتز.
لقد تم إسقاط ذكر هوركهايمر وأريكسون ورنسيمان كشخصيات محورية في المحاضرات الفعلية. (هنالك إشارة في المحاضرة الافتتاحية الأصلية إلى فصل أريكسون عن الأيديولوجيا في كتابه **الهوية: الشباب والأزمة** وإلى كتاب رنسيمان **النظرية الاجتماعية والممارسة السياسية**). ذُكر هوركهايمر مرة أخرى على نحو عابر فقط، وهنالك إشارتان أو ثلاثة مختصرة إلى أريكسون، أما رنسيمان فلم يذكر مرة أخرى قط.
يمكن للقارىء أن يلاحظ بأن عرض ريكور الافتتاحي للأيديولوجيا في المحاضرة الأولى ـ حركة من التشويه إلى الدمج إلى إضفاء الشرعية ـ يلتزم الترتيب المقترح لبقية محاضرات الأيديولوجيا.

(13) التفاوت النسبي في مقدار المعالجة المخصصة للأيديولوجيا واليوتوبيا في هذه المحاضرة يوازي التفاوت بينهما في المحاضرات عموماً. من بين المحاضرات الثماني عشر، ثلاث فقط تركز على اليوتوبيا، إذ خصصت محاضرة واحدة لكل من مانهايم وسان سيمون وفوريه.

(14) انظر الملاحظة 2.

القسم الأول

الأيديولوجيا

2

ماركس: نقد هيغل والمخطوطات

أود في هذه المحاضرة أن أبدأ مناقشتي للمفهوم الأول للأيديولوجيا لدى ماركس الشاب. وسأطور الموضوعة العامة التي مفادها أن المفهوم الاول للأيديولوجيا لدى ماركس لا يتقرر بتضاده مع العلم، كما هو الحال في التطور اللاحق للعقيدة الماركسية، ولكن من خلال تضاده مع الواقع. (يمكننا القول إن التضاد مع العلم الماركسي كان أمراً مستحيلاً حينذاك، لأن العلم الماركسي خلال الفترة 1843 ـ 1844 التي نناقشها، لم يكن قد وُجد بعد). كانت مهمة ماركس في أعماله المبكرة تتركز في تحديد ما هو الواقعي. وهذا التحديد سيؤثر في مفهوم الأيديولوجيا، ما دامت الأيديولوجيا هي كل ما ليس هذا الواقع. يشمل التطور في هذه الأعمال المبكرة ذلك التقدم الصعب، الذي لم يكتمل إلا في **الأيديولوجيا الألمانية**، باتجاه المماهاة بين الواقع والممارسة البشرية. لذلك فان كتابات ماركس المبكرة كانت حركة باتجاه هذه المماهاة بين الواقع والممارسة، وبالتالي باتجاه تكوين التضاد بين الممارسة والأيديولوجيا.

إن من العناصر الأساسية في تطور المفهوم الماركسي الأول للأيديولوجيا هو تحريره من الأنثروبولوجيا الفويرباخية. لقد ركز فويرباخ انثروبولجيته حول مفهوم الـ Gattungswesen، والذي ترجم إلى الإنجليزية بـ «Generic Essence» «الجوهر الشامل» أو «Species Being» «الوجود النوعي». ولكفاح ماركس لتخليص نفسه من الانثروبولوجيا الفويرباخية أهمية قصوى، فما دام مفهوم الواقع الإنساني بوصفه Gattungswesen، بوصفه وجود نوع، لا يُرَد إلى ممارسة

تجريبية، فان مفهوم الأيديولوجيا نفسه لن يتلقى ضدّه، وبالتالي محتواه المناسب. يمكن النظر إلى كتابات ماركس المبكرة إذن باعتبارها تحويلاً اختزالياً متزايداً للـ «روح» الهيغلية Geist بوساطة المفهوم الفويرباخي للوجود النوعي إلى المفهوم الماركسي حصراً للممارسة. لذلك فإن لدينا بالفعل مثال جيّد لما سيعتبره ماركس نقداً أيديولوجيا لمفهوم ما: النقد اختزال، اختزال المفهوم إلى أساسه، إلى أساس وجوده الملموس. السؤال المتعلق بماهية هذا الأساس الملموس هو المشكلة المطروحة في هذه الأعمال المبكرة. ستبدو الأيديولوجيا وكأنها عالم الظل الذي تطرده الممارسة من ميدانها وتولّده من داخلها في الوقت ذاته. وكما سنرى فإن هذه هي الصعوبة في مفهوم ماركس للأيديولوجيا. فهي تستبعد من جهة عن الأساس الملموس للوجود، لكنها من جهة أخرى تتولد على نحو لا مفر منه من هذا الأساس.

سأقدم في محاضراتي الافتتاحية عن ماركس مسحاً لمسيرة التقدم في نصوصه التي قادت إلى تطوير مفهوم للأيديولوجيا، وهو مصطلح لم يصل إليه حتى في **الأيديولوجيا الألمانية**. أول كتابة مهمة بالنسبة لهذا البحث هي كتاب **نقد «فلسفة الحق» لهيغل** المكتوب عام 1843. ولهذه المخطوطة تاريخ غريب جداً، فهي لم تُعرف إلا عام 1922 ولم تنشر لأول مرة إلا عام 1927. وسأستخدم هنا الترجمة الإنجليزية الممتازة التي قام بها جوزيف اوملي، وقد كتب مقدمة للعمل ممتازة أيضاً. النص ككل مناقشة للفقرات 261 ـ 313 من كتاب هيغل **فلسفة الحق**.

إضافة إلى هذه المخطوطة التي لم تنشر في وقتها أصلاً، كتب ماركس مقدمة مهمة لمراجعة مقترحة **للنقد**، وهو مقال نشر خلال حياة ماركس. وقد ظهر هذا المقال عام 1844 في Deutsch-franzosische jahrbucher تحت عنوان «مساهمة باتجاه نقد فلسفة الحق لهيغل ـ مقدمة». الكتاب الذي حرره أوملي يتضمن كلاً من هذه المقدمة المقترحة والمقال الأطول الذي لم ينشر أصلاً. أما المقدمة المقصودة فقد كانت معروفة على نطاق واسع وهي إحدى كتابات ماركس الأكثر ذيوعاً. والواقع أنني سأبدأ بهذه المقدمة ثم أعود إلى النص نفسه، لأنها تعطينا المفتاح لبرنامج ماركس الفلسفي.

يبدأ ماركس مقدمته بجملة شهيرة: «بالنسبة لألمانيا اكتمل جوهرياً نقد الدين، ونقد الدين هو الشرط المسبق لكل نقد» (131) إن ماركس بقوله هذا مدعوم بعمل سابق هو عمل فويرباخ. بادعائه إن «نقد الدين قد اكتمل جوهرياً» يشير ماركس مباشرة إلى فويرباخ. لذلك فان نقد الدين شيء مقتبس. انه يعتبر هذا النقد مكتملاً وشيئاً لا يحتاج إلى العودة إليه. لكن الأكثر أهمية، على أية حال، هو الجزء الثاني من الجملة الأولى: «نقد الدين هو الشرط المسبق لكل نقد». هذا الإعلان الملفت للنظر يُزودنا بأكثر نقاط الانطلاق انسجاماً مع غاياتنا. لدينا هنا الأنموذج لكل نقد للأيديولوجيا. الدين بالنسبة لفويرباخ هو المثال لكل قلب. وكما ذكرت في محاضرتي الافتتاحية، فان المفهوم الأول للأيديولوجيا لدى ماركس قد تَكون تحديداً وفق هذا الأنموذج. هنالك شيء ما في الوعي الإنساني تم قلبه، وعلينا أن نقلب هذا القلب؛ هذا هو إجراء النقد.

مثال الوعي المقلوب هذا واضح بجلاء على الصفحة الأولى من المقدمة:

> هذا هو أساس النقد اللاديني: الإنسان يصنع الدين؛ الدين لا يصنع الإنسان. الدين في الواقع هو الوعي الذاتي واحترام الإنسان لذاته، ذلك الإنسان الذي إما أنه لم يكسب نفسه بعد أو خسر نفسه مرة أخرى. لكن الإنسان ليس وجوداً مجرداً يتربع خارج العالم. الإنسان هو عالم البشر والدولة والمجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الذي هو وعي مقلوب للعالم...

أؤكد على هذه الكلمات الأخيرة. فبينما لا ترد كلمة «أيديولوجيا» هنا بعد، ولن تستخدم من قبل ماركس قبل **الأيديولوجيا الألمانية**، فان أنموذج الفكر حاضر بالفعل. يستمر ماركس:

> هذه الدولة وهذا المجتمع، ينتجان الدين، الذي هو وعي مقلوب للعالم لأنهما عالم مقلوب. الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقه وقد اتخذ شكلاً شعبياً، مصدر فخره الروحي، حماسته، حظره الأخلاقي، تكملته الجادة، اساسه الكوني للتعزية والتبرير. إنه الإدراك الفنطازي للوجود الإنساني...

لاحظ فكرة «الإدراك الفنطازي» هذه. ولكن لأي شيء؟ «الوجود الإنساني». إذن كان ماركس يمتلك في هذه المرحلة مفهوماً مجرداً جدا للواقع الإنساني: «الدين هو الإدراك الفنطازي للوجود الإنساني لأن الوجود الإنساني لم يتم بلوغه من واقع حقيقي. لذلك فان الكفاح ضد الدين هو بشكل غير مباشر كفاح ضد ذلك العالم الذي يمثل الدين نكهته الروحية» (131).

هذا النص فويرباخي نموذجي. إنه ليس ماركسياً إلا باعتبار نتيجته العملية: «الدعوة للإبتعاد عن حالة تتطلب الأوهام». إذن هنالك بالفعل إزاحة ما باتجاه الأحوال الاجتماعية التي تجعل الواقع الإنساني ممكناً حقاً.

أعتقد أن علينا الإصرار على المفردات ودرجات الميل الدلالية لهذا النص القائلة: «الإنسان يصنع الدين». لدى ماركس بالفعل أنموذج لممارسة تم قلبها. ومع ذلك فبينما ينقل ماركس المشكلة من محيط التمثيل إلى محيط الإنتاج، فان الإنتاج في هذه النقطة ما يزال مسألة «وعي ذاتي»، «وعي بالعالم»، «احترام للذات» وهي كلها تنطوي على مفهوم مثالي للوعي هو فضلة من الروح الهيغلية. رغم ذلك فإن الوعي في هذه المرحلة من عمل ماركس هو المكان المناسب، لأن فيه كما يقول ماركس يتم الإنتاج الخرافي: «الإدراك الفنطازي للوجود الإنساني».

هكذا إذن يثير ماركس متضاداته الرئيسية ضمن هذا الإطار، مستخدماً نوعاً من الفكر وحتى البلاغة الأخاذة. لاحظ التضاد الحاد في النص بين «الإنسان... بوصفه وجوداً مجرداً» و«الإنسان... بوصفه عالم البشر والدولة والمجتمع»، بين «الإدراك الفنطازي» و«الواقع الحقيقي». هذه المتضادات تتدعم بعد بضع سطور في الصورة الشهيرة التالية: «لقد انتزع النقد الأزهار الخيالية من السلاسل، ليس لكي يحمل الإنسان السلسلة دون خيال جامح أو تعزية، ولكن لكي يرمى بالسلاسل جانباً ويقطف الزهرة الحية» (131 ـ 132) توضع الزهرة الحية للحياة الواقعية مقابل الزهور الوهمية أي الوظيفة التزويقية المحض، للرموز الدينية.

أحياناً يُطرح هذا القلب بمصطلحات كانطية، كنوع من الاستمرارية، والتطوير للثورة الكوبرنيكية. يقول ماركس على سبيل المثال، «يزيل نقد الدين أوهام الإنسان السعيدة، ويجعله يفكر ويعمل ويشكل واقعه كإنسان فقد أوهامه واستعاد عقله، وهو يدور حول نفسه باعتباره شمس ذاته الحقيقية». ما زال العقل

هو المقابل المهم للفنطازيا، واستدعاء العقل نداء إلى العقلانية. وهذا الأمر كانطي في لغته على نحو نموذجي. يختتم الاقتباس بالقول «ليس الدين إلا الشمس الوهمية التي يدور حولها الإنسان طالما هو لا يدور حول نفسه» (132). على البشر تركيز أنفسهم مرة أخرى حول أنفسهم. ما زال ماركس في ظل المثالية الألمانية التي تضع الوعي والاستقلالية الإنسانيين على قمة الكون. والواقع إن المرحلة النهائية لاستعادة استقلالية الوعي وتأكيد الذات هذه هي نوع من النزعة الإلحادية. إنها نزعة إلحادية مثالية، ما دام الوعي الذاتي الإنساني هو مركز إعادة تأكيد الوجود الإنساني هذه. إن مفهوم الوجود الإنساني المطروح هنا يبقى مجرداً بطريقة ستسميها **الأيديولوجيا الألمانية** أيديولوجية. هذه إذن هي نقطة انطلاق ماركس التي أعطاها له فويرباخ. وماركس يتناول مشكلة لم يكن أول من تعرف عليها، لكنه يفهم مهمته الخاصة بأنها مد هذا النقد من الدين إلى القانون والسياسة.

> **إنه واجب التاريخ إذن [أي ما يجد ماركس أنه واجبه الخاص بعد فويرباخ]، ما أن يختفي عالم الحقيقة الآخر، في تاسيس حقيقة هذا العالم. إنه قبل كل شيء واجب الفلسفة، التي تخدم التاريخ، في إماطة اللثام عن الاغتراب الذاتي الإنساني في أشكاله الدنيوية ما أن تتم إماطة اللثام عن شكله المقدس. لذلك فإن نقد السماء تحول إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد القانون إلى نقد السياسة (132).**

ولكن لماذا هذه النقلة من نقد اللاهوت إلى نقد السياسة، من السماء إلى الأرض؟ لأن السياسة الألمانية بالنسبة لماركس كانت مفارقة تاريخية، خصوصاً بالمقارنة مع فرنسا وإنكلترا، حيث تطوّرت الثورات البرجوازية بالفعل. في الحالة السياسية لألمانيا، حيث لم يغير شعبها سياسته واقتصاده أو عجز كما يبدو عن ذلك، أصبحت الفلسفة انسحاباً يمارس فيه الألمان عملهم التأملي. لقد وضعوا تفاصيل فلسفة كانت تعبيراً عن هذه المفارقة التاريخية وتأكيداً لها في آن واحد.

> **تماماً كما عاشت الشعوب القديمة تاريخها الماضي في مخيلتها، في الأساطير [نلاحظ هنا كلمة مخيلة التي تهمني]، فإننا نحن الألمان**

> عشنا تاريخنا المستقبلي في الفكر، في الفلسفة. نحن معاصرو اليوم الراهن دون أن نكون معاصروه التاريخيون. الفلسفة الالمانية هي الامتداد المثالي للتاريخ الألماني (135).

لاحظ عبارة «الامتداد المثالي». مرة أخرى، بينما كلمة «أيديولوجيا» لا ترد، فان عناصر المفهوم قد تم تجميعها بالفعل.

يطبق ماركس فكرة «الامتداد المثالي» هذه على علاقة الألمان بتاريخهم. وهي نفس البنية التي يطبقها فويرباخ على المسيحية في علاقتها مع العالم الغربي ككل. إن لب الفلسفة الألمانية التي تحمل صفة المفارقة التاريخية، يقول ماركس، هو فلسفة الدولة، الفلسفة السياسية، وبالأخص الفلسفة السياسية لهيغل. هذه الفلسفة السياسية هي مصدر التغذية لما يسميه ماركس «التاريخ الحلمي» لألمانيا: «وهكذا، فان الأمة الألمانية مجبرة على ربط تاريخها الحلمي مع ظروفه الحاضرة، وتُخضع للنقد ليس هذه الظروف فقط ولكن استمرارها المجرد أيضاً». (136) قد تكون مفردات ماركس الفلسفية سائبة في مساواتها بين مصطلحات مثل «أساطير» و«تاريخ حلمي» و«مخيلة» و«امتداد مثالي»، إلا أن هذه المصطلحات يؤكد أحدها الآخر ويقويه. وهو يقدمها ليس بسبب الاختلافات والتمايزات بينها، ولكن بسبب قوتها التراكمية. إن لهذه العبارات قوة تراكمية لا شك فيها.

ما يتعرض للهجوم في فلسفة ماركس السياسية هو فلسفة الحق التأملية التي ننطلق فيها من فكرة الدولة باتجاه مكوناتها. بالنسبة لماركس سيكون هذا أنموذج التفكير الأيديولوجي، حركة من الفكرة إلى الواقع وليس من الواقع باتجاه الفكرة.

> لو كانت فلسفة الحق التأملية ممكنة فقط في ألمانيا ـ هذه الفكرة المجردة والمبالغ بها حول الدولة الحديثة، التي يبقى واقعها في عالم آخر (حتى لو لم يتعد ذلك العالم عبور الراين) [يتكلم ماركس هنا عن التطور في الثورة الفرنسية] ـ فان النسخة الفكرية الالمانية [(Gedankenbild) النظرة إلى العالم]) عن الدولة الحديثة التي تجرد الإنسان الفعلي [هذه هي الأيديولوجيا]، كانت ممكنة فقط بسبب أن الدولة الحديثة نفسها تجرد الإنسان الفعلي، أو ترضي الإنسان الكامل بطريقة خيالية فقط. في السياسة فكّر الألمان بما فعلت الأمم الاخرى. كانت ألمانيا ضميرهم النظري. (137).

هذا القول من ماركس يُعد مدخلاً ممتازاً إلى مفهوم الأيديولوجيا، ما دام تجريد الدولة في فلسفة حق تأملية يعبر عن حقيقة إن الدولة القائمة هي نفسها استخلاص من الحياة. ينشط هنا نوع من الأيديولوجيا التاريخية، شيء لا يفعل الفيلسوف سوى عكسه في نظرية الدولة. مرة أخرى تتضح المتضادات: «التفكير المجرد» ضد «الواقع»، «نسخة الفكر (Gedankenbild)» ضد «الإنسان الفعلي»، الاستخلاص الخيالي ضد ما يسميه ماركس «الإنسان الفعلي» أو «الإنسان الكامل». وكما سنرى فان فكرة «الإنسان الكامل» مشتقة أساساً من مفهوم (Gattungswesen الجوهر الشامل) لدى فويرباخ.

لن أُناقش بأي تفصيل نتيجة هذه المقدمة، ولكن من المهم رؤية الطريقة التي تم حل نقطة الانعطاف بها. يستنتج ماركس إن النقد الوحيد القادر على تغيير الواقع ليس نقداً بواسطة الكلمات والأفكار، مثل ذلك النقد الذي قدمه الهيغليون اليساريون، الذين يبقون مفكرين تأمليين، بل هو نقد يتضمن ممارسة ملموسة. ويدّعي ماركس على نحو أكثر خصوصية بأن النقد العملي لا يتحقق إلا عندما يكون مدعوماً من قبل طبقة في المجتمع تمثل الشمولية. يتحول بُعد الشمولية هنا من محيط الفكر إلى الطبقة الحقيقية، الطبقة التي تتصف بالشمولية لأنها لا تملك شيئاً؛ ولأنها لا تملك شيئاً فإنها كل شيء. وهكذا يتشكل المفهوم الماركسي الأول للبروليتاريا. ولا بد أن نلاحظ بان المفهوم هنا مجرد؛ ما دامت البروليتاريا قد وُصفت بأنها الطبقة التي ليس لها مصالح خاصة، ولكن، لأنها محرومة من كل شيء، فإنها تمثل المصالح الحقيقية للمجتمع ككل.

هذا المفهوم للبروليتاريا مجرد بطريقة ستبدو أيديولوجية بالنسبة لماركس الناضج. في هذه المرحلة البروليتاريا تكوين؛ ويدّعي ماركس لحاجات الطبقة الشاملة مكاناً يعقب المكان الذي يحتله التفكير الشامل. «تستلزم الثورات عنصراً سلبياً، أساساً مادياً. ولن تتحقق النظرية في أناس إلا إذا كانت تحقيقاً لحاجاتهم.» (138). بعد صفحة: «لا يمكن لثورة جذرية إلا أن تكون ثورة حاجات جذرية تبدو مستلزماتها ومواقع ولادتها مفقودة». (139). يحتل مفهوم الحاجة، الذي كان بالفعل مفهوماً هيغلياً، محل الفكرة الشاملة. وتحتل الحاجة الجذرية محل الفكر الجذري. مرة أخرى، التضاد قائم بين الفعالية المجردة للفكر والصراع الحقيقي.

هذا التأكيد يقود إلى التطور الشهير لـ «طبقة ذات سلاسل جوهرية، طبقة في مجتمع مدني ولكنها ليست من المجتمع المدني، منزلة هي انحلال كل منزلة، قطاع من المجتمع له شخصية شاملة. . .» (141) كما نرى فان المفهوم تكوين بالأساس؛ وليس على الإطلاق وصفاً اجتماعياً. رغم الادعاء بان الفكر الشامل يستبدل بالبروليتاريا، فإن البروليتاريا ما تزال مفهوماً فلسفياً. ينهي ماركس هذه المقدمة الكثيفة والشاقة بربطة التحرير الواقعي لكل المجتمع، «إمكانيته الإيجابية»، بطبقة تكون ذات سلاسل جوهرية، طبقة «لا تستطيع أن تدّعي لقباً تقليدياً بل لقباً إنسانياً فقط. . .» (141) إن فكرة الإنسانية المجردة، المأخوذة من فويرباخ هي الدعم الانثروبولوجي المستمر لكل التحليل.

من هذه المقدمة يمكن أن نشتق المنهج الرئيسي الذي سيطبقه ماركس في متن **النقد** نفسه. يعرف جوزيف اوملي هذا المنهج بأنه تحويلي[1]. والتعبير جيد. إن منهج ماركس قريب من ذلك الذي طبقه فويرباخ على الدين؛ أي منهج اختزالي، اختزال عالم التمثيلات والأفكار المجرد إلى أساسه الملموس التجريبي، واطِّراح للتخمين الباطني. الاختزال قلب القلب، ما دام ينطلق بأخذ كل هذه الكيانات التي وجهت إلى أعلى بطريقة زائفة ـ الأزلي، المنطقي، المتعالي، المجرد، المقدس، أياً ما يكون واختزال هذه المسارات إلى أساسها الأول. الأنموذج فويرباخي، تم التعبير عنه في منطق هيغل بوصفه إحلال المسند إليه محل المسند. بينما واقع الحال أن الإنسانية هي المسند إليه والإلهي هو المسند، أي إنه إسقاط للفكر البشري ـ فان الدين يحول هذا المسند الإلهي إلى مسند إليه، إله، ويصبح الإنساني هو المسند إلى هذه الذات المطلقة. إن العملية الاختزالية تُحول هذا المسند إليه الزائف إلى مسند الذات الواقعية. ولكن تعريف هذه الذات الحقيقية هو تحديداً المشكلة التي واجهها ماركس الشاب. إن عمل ماركس الشاب برمته جهاد من أجل الذات الحقيقية لهذا المسند الذي تم توجيهه إلى أعلى. وسنرى لاحقاً أن مفهوم ماركس للأيديولوجيا يعتمد على أنموذج الإسقاط هذا تحديداً. يصبح القلب هو المنهج العام لإذابة الأوهام، والمنهج التحويلي سيكشف أن الأيديولوجيا نفسها قلب وهمي بحاجة إلى أن يُقلب وبالتالي يُذاب. كانت مهمة ماركس أن يحقق بنقده للفلسفة ما حققه فويرباخ في نقده للاّهوت: إعادة تأسيس أولوية المتناهي، الملموس، الواقعي.

انتقل الآن من مقدمة ماركس المنشورة إلى مقاله الأطول غير المنشور، وسآخذ مقطعاً صغيراً من هذا النص باعتباره دالاً على نمط نقد ماركس لهيغل. سأركز على نقد ماركس للفقرة 262 من **فلسفة الحق**. يقتبس ماركس هذه الفقرة التي تقول:

> الفكرة الفعلية هي العقل [Geist]، وهي تشطر نفسها إلى المحيطين المثاليين لمفهومها، العائلة والمجتمع المدني، تدخل في طورها المتناهي، لكنها لا تفعل ذلك إلا لترتفع على صفتها المثالية وتصبح واضحة مثل العقل الفعلي اللامتناهي [نرى هنا حركة الفكرة في تعبيرها المتناهي. تنهي «الفكرة الفعلية» دورتها وتعود إلى نفسها في الدستور وفي وعي المواطنين أنفسهم الذين يلتزمون بروح الدستور] لذلك فإن الفكرة الفعلية تتخلى لهذه المحيطات المثالية عن مادة صفتها المثالية المتناهية، أي البشر كجمهور، بطريقة تجعل الوظيفة الممنوحة لأي فرد معطى تتوسط على نحو بَيّن من خلال الظروف ونزوة الفرد أو اختياره لموقعه في الحياة (7)[2].

من السهل مقارعة هذا المقطع لأنه مقطوع عن سياقه في نص هيغل. ومع ذلك فقد بدا لماركس أنه الأنموذج لكل التفكير التأملي ما دام هيغل يشتق دساتير الكيانات السياسية القائمة من فكرة. لكن علينا أن نكون أكثر حذراً من ماركس في تحديد ما يعنيه هيغل بـ «الفكرة الفعلية». (على خلاف الترجمة المعطاة فأنا أترجم «فكرة» دون استخدام الحرف الكبير. لست متأكداً من أنها تستحق استخدام الحرف الكبير في بدايتها). علينا على وجه الخصوص تفسير معنى كلمة «فعلية». يصف هيغل الفكرة بأنها Wirkliche، فعلية، ولكن بأي معنى؟ ليس بمعنى تجريبية، ولكن بمعنى إنها فاعلة ومؤثرة. في الألمانية تشتق كلمة Wirkliche من كلمة Wirken، والتي تعني أن تكون ناشطاً وفعّالاً. لذلك فان الكلمة الإنجليزية («Actual» فعلية) تترجم Wirkliche بصورة جيدة، إذ هي لا تعني الوجود هنا، لأنها ستكون حينذاك Daseinde، بل الوجود الفاعل في التاريخ. بالنسبة لهيغل، إذن، ليست «الفكرة الفعلية» مثالاً، كما هي بالنسبة لأفلاطون، ولا هي معطى تجريبي، كما هي لنقل بالنسبة لميكافيلي، إنها بالأحرى شيء ما ينشط عبر التاريخ كالجرثومة، وهي تمتلك كلاً من الواقعية والعقلانية. ليست الفكرة مثالاً؛ على

العكس، كما يشير الاقتباس أعلاه، العائلة والمجتمع المدني هما المثاليان فقط بمعنى انهما مستخلصان من هذا الكيان الملموس، الذي هو عند هيغل الدولة باعتبارها التجسيد الدستوري للـ Volksgeist، «روح الشعب».

لكن ماركس لم يدرك هذه المكانة المعقدة جداً للفكرة عند هيغل. بالنسبة لماركس، أن تتكلم عن الـ Wirkliche Idee أو الفكرة الفعلية، هو إسقاط شيء ما في مكان يقع فوقنا (كما هو إله الدين بالنسبة لفويرباخ) على أساس أنه عقل فعلي لا متناه، أو «روح». ونتيجةً لذلك يقول ماركس بأن مؤسسات الحياة الإنسانية **الفعلية** ـ العائلة والمجتمع المدني ـ تصبح مجرد أوعية أو مظاهر للفكرة، تجسيدات لواقع غريب يطفو فوقنا. لنقرأ ذلك الجزء من نقد ماركس الذي يعطي نكهة الكل:

> **إن ما يسمى «الفكرة الفعلية» (العقل بوصفه لا نهائياً وفعلياً) توصف وكأنها تنشط وفق مبدأ مقرر وباتجاه هدف مقرر. إنها تشطر نفسها إلى محيطات متناهية، وتفعل ذلك «لكي تعود إلى ذاتها، لتكون من أجل ذاتها»؛ وأكثر من ذلك فإنها تفعل ذلك على نحو يسمح لها أن تكون ما هي عليه فعلياً فحسب.**
>
> **في هذا المقطع تظهر الباطنية المنطقية ذات النزعة الوحدانية بوضوح شديد. (7).**

لا بد أن أضيف إلى هذا بان نقد ماركس هنا يبدأ بجملة «دعنا نترجم ذلك نثراً». ويعني ذلك انه يتعامل مع تعليق هيغل بصفته ضرباً من النصوص الشعرية، شيئاً يستلزم الترجمة. (تتكرر الحاجة إلى الترجمة مراراً؛ انظر على سبيل المثال الصفحة 16: «والآن دعنا نترجم هذا المقطع برمته إلى اللغة المتداولة كما يلي. . .») إن ماركس يحاول اختزال التأمل. لكنه لا يختزله في هذه المرحلة إلى اقتصاد سياسي بل إلى التجربة الاعتيادية. والتجربة الاعتيادية نفسها تخبرنا بأن الدولة ليست (كما كانت بالنسبة لهيغل) تجسيداً لـ«الفكرة الفعلية» بل إن المواطنين يعيشون في ظل حكومات تمتلك الرقابة والتعذيب وما إلى ذلك. الحركة تتجه من الفكرة إلى التجربة الاعتيادية، حتى لو لم تكن هذه التجربة الاعتيادية قد وضعت بعد داخل إطار نظري جديد. إن اعتراض ماركس على «الباطنية ذات النزعة

الوحدانية» (وهي كلمة أخرى تشير إلى الأيديولوجيا) هو إذن ما يلي:

> لا يتم التعبير عن الفعلي بما هو عليه ولكن على انه واقع آخر. لا يمتلك الوجود الاعتيادي التجريبي عقله (Geist) الخاص، ولكن عقلاً غريباً هو القانون بالنسبة له، بينما من جانب آخر لا تمتلك الفكرة الفعلية فعلية طورت من ذاتها، بل تمتلك الوجود الاعتيادي التجريبي على أنه وجودها.(8)

الكلمة التي تشير إلى الوجود هنا هي Dasein، وهي ما هو موجود هنا، Da-sein. إذن، يركز ماركس مقابل ما هو فكر فقط، على ما هو موجود هنا فعلاً.

القرابة مع فويرباخ جلية. لا صعوبة أمام ماركس في تحويل لغته الخاصة إلى لغة علاقة المسند ـ المسند إليه.

> تعطى الفكرة مكانة المسند إليه [أي الذي يحمل الإسناد]، بينما تفهم العلاقة الفعلية للعائلة والمجتمع المدني بالدولة على أنها فعاليتها الخيالية الداخلية. لكن العائلة والمجتمع المدني هما الافتراضات المسبقة للدولة؛ إنها الأشياء النشطة فعلاً؛ إلاّ أن هذا مقلوب في الفلسفة التاملية.

مرة أخرى لاحظ مفهوم القلب الذي اعتمدته خيطاً مركزياً وموجهاً لكل هذه التحويلات. «إلاّ أن هذا مقلوب في الفلسفة التأملية». ها نحن نحصل مرة أخرى على قلب القلب. ينتهي المقتطف كالآتي:

> ولكن إذا كانت الفكرة قد جعلت المسند إليه [من قَبْل لهيغل]، إذن فان ما يسند إليها فعلياً ـ المجتمع المدني، العائلة، الظروف، النزوة.. الخ ـ تصبح لا واقعية، وتأخذ معنى مختلفاً هو إنها لحظات موضوعية للفكرة.(8).

رغم أن اسم الأيديولوجيا لا يرد هنا فإنها تعنى بالفعل هذا القلب للواقع. وما يترتب على ذلك بالنسبة لبحثنا في مفهوم الأيديولوجيا ليس واضحاً بعد، على

أية حال، حتى إن نظير الأيديولوجيا نفسها يبقى مجرداً إلى حد ما: تبدو العائلة والمجتمع المدني هنا وكأنهما القوى الفاعلة. في هذه المرحلة يشدد ماركس على فكرة القلب وحدها: «تؤسس الأحوال باعتبارها مشروطة، ومصدر القرار باعتباره مقرر، والمنتج باعتباره نتاج ذاته [هو].» الفعلي يصبح ظاهرة، ولكن ليس للفكرة محتوى آخر غير هذه الظاهرة.

يتيح لي ماركس اختتام عرضي لـ **النقد** عند هذه النقطة، إذ أنه يختم نقاشه بالعبارة التالية: «إن سر **فلسفة الحق** وفلسفة هيغل عموماً تحتويه هذه الفقرات» (9) رغم أن الأنموذج يبدو مجرداً فان **النقد** يؤسس كلاً من مثال القلب والمنهج التحويلي الذي سيستفيد منه ماركس، على نحو ملموس بشكل متزايد، خلال تطويره لمفهوم الأيديولوجيا. إن مفردات **النقد** قد لا تكون حذرة؛ ومصطلحات مثل «سر» و «باطنية» و«تجريد» و«فعالية خيالية» تختلط ببعضها. لكن ما يتوجب علينا تقريره هو القوة التراكمية، وليس الوظيفة التمييزية، لتحليل ماركس.

أعتقد إنني قلت ما يكفي لتقديم بعض القضايا الرئيسية في **نقد «فلسفة الحق» لهيغل** الذي كتبه ماركس. أود الآن أن أوفر مقدمة إلى النص الذي سنختبره في المحاضرتين القادمتين: **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844**. مثل **النقد** لم تعرف **المخطوطات** إلا حديثاً حيث نشرت لأول مرة عام 1932. ومثل النقد أيضاً فان **المخطوطات** لا تنظر مباشرة في مفهوم الأيديولوجيا. في ثَبْت الكتاب الألماني لا ترد كلمة «أيديولوجيا». لا تكمن أهمية **المخطوطات** في أي وصف تقدمه لمفهوم الأيديولوجيا ولكن في تفصيلها للمفهوم المضاد، لما يُعد الأساس الملموس للحياة الإنسانية في تضاده مع البناء الأيديولوجي. لن يكتمل مفهوم الأيديولوجيا ما دمنا لا نعرف ضده، ما يتوجب علينا اعتماده مغايراً لها.

إن الأكثر حسماً هنا سيكون الكفاح في **المخطوطات** مع المفهوم الفويرباخي لـ Gattungsween أي الوجود النوعي وضده في نفس الوقت. لكني سأقتصر نقاشي على تلك المقاطع التي تنازع مفهوم Gattungswesen. إن هذا النزاع فائق الأهمية، فإذا كان مفهوم الوجود النوعي تكوينياً، إذن فيجب أن يعامل هو نفسه بوصفه أيديولوجياً. إدراك هذه المشكلة سيوجه في نهاية المطاف ظهور مفهوم الأيديولوجيا في **الأيديولوجيا الألمانية** التي سنلتفت إليها في المحاضرة

الخامسة. الأيديولوجيا الألمانية التي يهاجمها ماركس في ذلك الكتاب لم تعد هيغل؛ فنقده تم وانتهى. بدلاً منه يهاجم ماركس الهيغليين اليساريين وبضمنهم فويرباخ. لذلك يحدث انشقاق داخل الجناح اليساري للهيغلية. سنختبر كيف يستخدم ماركس ويدمر من الداخل في آن واحد المفهوم الفويرباخي للإنسانية بوصفها نوعاً شاملاً حاضراً في كل فرد (ربما بما يشبه القول بأن الرب موجود في كل المخلوقات). إن مفهوم الواقع، الذي يوفر النقيض الأساسي لمفهوم الأيديولوجيا، يبقى لذلك غير مؤكد ما دام الوجود النوعي لفويرباخ لم يُكشف عنه الغطاء بوصفه هو نفسه مفهوم ظلي وليس في واقع الأمر إلا مجرد إعادة صياغة بائسة للروح الهيغلية، الـ Geist الهيغلي.

يقول ماركس في **بؤس الفلسفة** بأن فويرباخ أكثر بؤساً من هيغل في نهاية المطاف (164). وهذا صحيح لكون هيغل أغنى بالتأكيد في محتواه من فويرباخ. إن نقد الدين والنمط الذي دافع عنه فويرباخ من الإلحاد يمثلان في معناهما الأساسي الذروة في الفكر المثالي؛ إنهما يعطيان الوعي الإنساني في النهاية قوة إلهية. فيهما يصبح الوعي الذاتي الداعم لكل المسندات التي طورتها الثقافة، المسندات التي طورت أساساً عبر نسيج الدين، وبوصف الوعي الذاتي حجر الزاوية لكل هيكل الثقافة وبنيتها الفوقية فإنه المفهوم المثالي الذي يحتل الصدارة. كل شيء بالنسبة لفويرباخ يحدث داخل الوعي الإنساني ويشمل هذا اغترابه وتحريره؛ كل شيء يحدث إذن في حقل الأفكار، حقل التمثيل. لم نغادر إذن التأكيد الكانطي والفختي على استقلالية الوعي بل أكدناه بدلاً من ذلك.

إن الكفاح ضد التبعية، الذي بدأ مع كانط، يصل أوجه في الفلسفة الكانطية، وهو بهذا ينتمي إلى نفس الدائرة التي تنتمي إليها. الادعاء بان الإنسان هو مقياس كل الأشياء ـ وهو ادعاء بالاستقلالية ضد التبعية ـ هو في نهاية المطاف نقطة الخلاف المركزية. بسبب هذا التأكيد، أذهب أحياناً إلى الاعتقاد بأن المفهوم المثالي للوعي هو بحكم تكوينه مفهوم إلحادي. عندما نضع التبعية على النقيض من تأكيد الاستقلال الجذري فإنها قد تكون الحقيقة الممكنة الوحيدة للدين، إنها إعلان عن وجود عنصر سلبي في وجودي، وإعلان بأني أتلقى الوجود **بطرق ما**. ما إن أضع الاستقلال على قمة النظام الفلسفي، ما أن أرقّي إلى هذا الحد البعد

البروميثوسي للاستقلالية، حتى تصبح الاستقلالية نفسها شبيهة بإله. ترقية فويرباخ للاستقلالية، تجعل التبعية شراً بفعل التكوين. وبالتالي يكون كل ما يفتقد الاستقلال اغتراباً. الغموض هنا في واقع الأمر، إن تكلمنا مثل ماركس، هو أولاً، كيف يمكن لوعي يثبت ذاته أن يفقد السيطرة، وأن تصبح سيطرته مغتربة، وثانياً، كيف يمكن لهذه القوة، التي اغتربت ذات مرة، أن يُعاد دمجها. يمكننا القول إن ما يحدث نوع من التاريخ السحري.

يحافظ ماركس في **المخطوطات** على علاقة غامضة مع فويرباخ. وأكثر درجات الغموض تظهر في استخدام ماركس لمفهوم الكائن البشري. التأكيد على هذا الاستخدام سيكون مفتاح قراءتنا لنص ماركس. أحياناً يصف ماركس الكائن البشري بأنه الفرد الحي، ولكنه في نفس الوقت يستبقي الخواص التي يعزوها فويرباخ للكائن البشري، أي كونه الشامل، والحامل لكل الصفات التي يمكن تصورها وتمثيلها المثالي. بالنسبة لفويرباخ يُعد الكائن البشري بوصفه كائناً نوعياً لا متناهياً، بينما الأفراد ليسوا إلا تعبيرات متناهية عنه. نستطيع القول إذن، بأن فويرباخ قد جمع وركز في مفهوم الكائن البشري مجموعة مسندات الكمال، مدّعياً أن هذه المجموعة للكمال هي في نفس الوقت مسند إليه يؤكد نفسه. وكما نرى فإن هذا التشخيص لا يبتعد كثيراً عن Geist الهيغلية. لكن طرح فويرباخ أكثر غموضاً بقليل مما تقدمه هذه الصورة. لقد تردد في الواقع بين مثالية قصوى مركزة في الكائن البشري وشكل من المادية الفلسفية. فمثلاً، عندما يقول فويرباخ «Der mensch ist was er isst» فان اللعب على الكلمات Ist و isst أن تكون وأن تأكل - يركز على العلاقة المادية؛ «الإنسان هو ما يأكل». ومع ذلك فإن «الإنسان» بوصفه كائناً نوعياً هو كذلك اللامتناهي الفعلي. لذا نجد الكائن البشري لدى فويرباخ إلهاً أحياناً وكائناً حياً يأكل في أحيان أخرى.

تمثل **المخطوطات** محاولة ماركس تطبيع هذه النزعة الإنسانية الفويرباخية وكل إيحاءاتها المثالية، وبالتالي تدميرها من الداخل. إن علاقة الكائن البشري مع الطبيعة والكائن البشري بالكائن البشري ستستوعب المسندات المثالية، وسيتكلم ماركس عن هذه العلاقات بوصفها على التوالي طبيعية وشمولية. (سيصبح الاهتمام بالعلاقات الطبيعية أقرب إلى الماركسية بينما الحديث عن العلاقات الشمولية يبقى أقرب إلى الفويرباخية). هذه المصطلحات الغامضة تسمح **للمخطوطات** بان تحتفظ

بكرامة كائن بشري يحمل في الوقت نفسه الكوني. إن محايثة «النوع» للفرد تقلل من عزلة الذوات الفردية. في نفس الوقت تدعم العلاقات المشتركة بين ذوات معينة الوظيفة الشمولية؛ إنها تغذي معنى الكائن النوعي أو الجوهر الشمولي. رغم ذلك فإن هذه العلاقات المتبادلة تحمل دائماً نزعة طبيعية ذات نكهة ماركسية على وجه التحديد. هذا المزيج الغريب من الطبيعية والإنسانية يتخلل **المخطوطات**.

حسب هذا المزيج يكون النقاد الذين ينكرون الأهمية الماركسية النهائية لـ **المخطوطات** على صواب بالمعنى التالي: شيء ما هيغلي أساساً يحكم عملية الفكر فيها برمتها، أي دور الوعي في موضعة ذاته [أي جعلها موضوعية] وبذلك نفي ذاته في نتاجه. الكائنات البشرية تنتج نفسها كأشياء. نحن ندرك هنا فعالية عمل السلبي الذي تُميّز الروح الهيغلية من خلاله نفسها، تُموضع نفسها، وتنتج نفسها كذات. عملية الموضعة هذه والسلبية الفعالة ستزداد شبهاً بعملية العمل على نحو متزايد. يمكننا القول إننا نحصل في عمل ماركس الشاب على تبادلية: فكما يدعي ماركس تماماً بأن الاقتصاد هو أرضية اتجاهات الفلسفة، تهيمن الميتافيزيقيا الألمانية على وصفه للعملية الاقتصادية.

لكي اختم هذه المحاضرة دعوني أضع جانباً الأهمية المنهجية لهذه الملاحظة الأخيرة لكي أتمكن من التأكيد على أهميتها الأعم: علينا أن نلاحظ لدى ماركس الشاب البقاء الملح لمقولات سابقيه. وكما يظهر بجلاء أكبر في الاقتباس التالي تظهر **المخطوطات** دمجاً قوياً، ولكنه غير تمييزي بعد، بين المفاهيم الهيغلية والفويرباخية وما سيصبح مفاهيم ماركسية تحديداً:

إن الإنجاز البارز لـ **ظاهراتية هيغل** ونتاجها الأخير، أي جدل السلبية باعتبارها المبدأ المحرك والمولد، هو لذلك، أولاً إن هيغل يفهم خلق الإنسان لذاته كعملية، ويفهم الموضعة باعتبارها فقدان الشيء، وباعتبارها اغتراباً وتعالياً على [Aufhebung، كبت، تغلب على] هذا الاغتراب؛ إنه لذلك يعي جوهر العمل ويستوعب الإنسان الموضوعي - الحق، لأنه إنسان واقعي - على أنه نتاج عمل الإنسان. إن توجه الإنسان الواقعي والنشط نحو نفسه باعتباره كائناً نوعياً، أو ظهوره باعتباره كائناً نوعياً واقعياً (أي كائناً بشرياً)، ممكن فقط من خلال الانتفاع من كل القوى التي يمتلكها داخل نفسه والتي هي ملكه

باعتبارها تعود إلى النوع ـ وذلك ممكن بدوره فقط عبر الفعل التعاوني لكل البشرية، كنتيجة للتاريخ ـ، ممكن فقط من خلال تعامل الإنسان مع هذه القوى الشمولية كأشياء: وهو، ابتداء، ممكن فقط أيضاً على شكل تغريب. (177)

يعيد ماركس هنا صياغة مفاهيم أساسية لهيغل (التغريب، الموضعة) ولفويرباخ (الوجود النوعي، القوى الشمولية) ليضعها داخل بنية العمل. إن مشروع ماركس هو إعادة تكوين، طابعه فلسفي، لمفهوم العمل. فهو يعيد صياغة مفهوم العمل ليس بوصفه ظاهرة وصفية، ولكن عملية أصبحت ممكنة عبر الوجود النوعي الذي يموضع نفسه في شيء، في منتج، ثم يدرك نفسه في المنتج؛ هذه هي عملية الموضعة والاغتراب.

نلاحظ أن ماركس يستعيد موضوعة أساسية في الفلسفة الألمانية. فكرة إفراغ المرء لذاته في شيء آخر لكي يصبح نفسه موضوعة تعود إلى ما قبل ماركس مروراً بهيغل إلى عصر الصوفيين الألمان على الأقل من أمثال جيكوب بوهمي Jacob Boehme (وربما شمل من سبقه إليها تاريخياً القديس بول: إذ تتحدث رسالته إلى الفليبين عن إفراغ الرب لنفسه في المسيح). ما يسميه ماركس «التعامل مع هذه القوى الشمولية باعتبارها أشياء» يواصل خطا طويلاً في التاريخ الألماني تأمل الوظيفة الإبداعية المتمثلة في إفراغ المرء لذاته كي يعيد تأكيد نفسه واستعادتها. إذن، استمرارية ماركس مع سابقيه وقطيعته معهم عالية الأهمية. في **المخطوطات** يستخدم ماركس المفاهيم الهيغلية والفويرباخية مثل الموضعة، والإدراك، والاغتراب، والتغريب على نحو سائب لوصف البنية الكامنة وراء علاقة الكائنات البشرية مع عملهما، ومع نتاج عملهما، وفعالية العمل، ومع العامل الآخر، ومع النقود باعتبارها تحرم الأفراد من معنى عملهم. كل حالات القلب الناشطة هنا تمثل سبقياً تطوير ماركس لموضوعتنا الرئيسية، مفهوم الأيديولوجيا.

إن ما أود أن أهيء له في **المخطوطات**، إذن، هو تعريف هذا المزيج الغريب من ميتافيزيقيا الشامل، القادمة من هيغل، والرأي الإنساني عن الوجود النوعي، المعتمد على فويرباخ، والإشكالية الماركسية الحقة بصدد الكائنات البشرية كعمال اغتربوا في عملهم. إن غاياتنا هي الاستمرار في استخلاص ما هو

مهم لمفهوم الأيديولوجيا من تطور ماركس، وفي المحاضرة القادمة سنعود إلى **المخطوطات** من أجل هذه الغاية.

الهوامش:

(1) انظر جوزيف أوملي، «مقدمة المحرر» لكتاب ماركس **نقد «فلسفة الحق» لهيغل**، ص ص xxvii. بينما يؤكد ريكور على المنهج التحويلي بوصفه المدخل النقدي الرئيسي لكتاب **النقد**، يلاحظ أوملي تقنيتين نقديتين أخريين استخدمهما ماركس هما تحليل نصي مباشر ومنهج نقد تاريخي ـ توليدي، (ص xxvii).

(2) يمكن العثور على اقتباس ماركس في كتاب هيغل **فلسفة الحق**، ص 162 الملاحظة الاعتراضية لريكور.

3

ماركس: «المخطوطة الأولى»

سأناقش في هذه المحاضرة «المخطوطة الأولى» من **المخطوطات الاقتصادية والسياسية لعام 1844**. وسأركز على المقطع المعنون «العمل المغترب». وسيكون اختياري للنصوص انتقائياً حسب اتفاقها مع موضوعنا الرئيسي، مفهوم الأيديولوجيا.

كيف يتسنى ربط **المخطوطات** مع بحث في الأيديولوجيا؟ لا يظهر مصطلح أيديولوجيا في النص، كما إن المشكلة التي ستحتل الصدارة في **الأيديولوجيا الألمانية**، الاختزال التام لحياة العامل الفرد باعتباره نظير كل الأنظمة الأيديولوجية، لم تطرح تفصيلياً بعد. مع ذلك تكتسب **المخطوطات** أهميتها بالنسبة لبحثنا لسببين. أولاً، يزداد فيها تحديداً نوع الواقع الذي سيوضع على الضد من الأيديولوجيا. ويتم فيها التمييز بين الاستدعاء الأيديولوجي للكيانات المجردة المتعالية واللجوء إلى الأفراد البشر باعتبارهم كائنات حية وفاعلة في محيطات اجتماعية. ثانياً، وهو الأهم، إن **المخطوطات** توفر إطاراً لتفسير نشوء الكيانات الأيديولوجية التي يتم إنكارها. كما أنها توفر أنموذجاً لصياغة مفهوم الأيديولوجيا بصفته قلباً لعلاقة مع الأشياء أو علاقة مع العمل، وهكذا. وكما سنرى في المحاضرات التالية، فان مفهوم الأيديولوجيا سيكون توسيعاً لعملية القلب هذه لتشمل ميادين مثل القانون والسياسة والأخلاق والفن والدين؛ وستكون هذه المناطق بالنسبة لماركس هي الميادين الأيديولوجية تحديداً. الأنموذج الذي تقدمه **المخطوطات** هو قلب العمل الإنساني إلى كيان اغترابي، أجنبي، متعال ظاهرياً هو

الملكية الخاصة، أو بتحديد أكبر، رأس المال. يترتب على ذلك إن التحويل الذي يُزال من خلاله الجوهر الذاتي للعمل (ما تزال اللغة هيغلية إلى حد بعيد) وفقدانه في قوة تبدو متحكمة في الوجود الإنساني يصبح النمط لكل العمليات المشابهة. هنالك شيء إنساني يقلب إلى شيء يبدو مغايراً، خارجياً، متفوقاً، أكثر سلطة، بل وخرافياً في بعض الأحيان.

في مفهوم القلب هذا، الذي سيكتسب معنى تقنياً تماماً في **المخطوطات**، يمكننا ملاحظة كل أنواع التبادلات بين المفهوم الفويرباخي ـ الذي استكشفناه في المحاضرة السابقة ـ الخاص بالفرد الذي يفرغ نفسه أو نفسها في الإلهي. والعمل البشري الذي يقلب نفسه إلى قوة النقود الأجنبية. يبدو وكأن كل نمط من التغريب ينعكس ويتقوى في الآخر. وكما سنرى، فان هذه العلاقة في **المخطوطات** تكون أقرب إلى التشابه منها إلى الاشتقاق. الميل الدوغمائي المتزايد في الماركسية هو الحديث عن اشتقاق كل أنماط الاغتراب من تغريب واحد أساسي اقتصادي. لكن جدل **المخطوطات** يبقى دائماً قياسياً؛ إنه ليس على الإطلاق استنباطاً أو اختزالاً أو اشتقاقاً نظامياً. لذلك يمكننا القول بأن المخطوطات رغم عدم تطرقها في أي مكان إلى الأيديولوجيا بشكل مباشر، فإنها تتصدى لها بشكل غير مباشر في كل مكان.

في بداية المقطع المسمى «Die Enfremdete Arbeit» (العمل المغترب) من «المخطوطة الأولى» تواجهنا مباشرة صعوبة دلالية في ترجمة الكلمة الألمانية Entfremdete بجذرها Fremd، أجنبي، غريب. لقد ترجمت كلمة Entfremdete بوصفها «مغترب» وهي ترجمة جيدة. كلمة Entfremdete هي إحدى كلمتين رئيسيتين في النص يمكن التمييز بينهما على نحو ما لدى هيغل، لكنهما مترادفتان لدى ماركس. الكلمة الأخرى هي Entaussserte والتي أصلها Ausserte وتعنى محال إلى الخارج. لقد ترجمت Entausserte عادة على أنها Alienated مغترب. كلمتا Entfremdung و Entausserung، أي التغريب estrangement والاغتراب alienation، مترادفتان على نحو قاطع لدى ماركس، على الأقل في هذه النصوص المبكرة. وكما سنكتشف، فإن أهمية هذين المصطلحين تتضح أكثر عندما يوضعان على الضد من الموضعة (Vergenständlinchung)، أي التحول إلى شيء، وهي العملية الإيجابية التي يحاول ماركس استعادتها.

في «العمل المغترب»، كما في «المخطوطة الأولى» برمتها، يتمثل منهج ماركس في الانطلاق مما يسميه **مقدمات** الاقتصاد السياسي (106). يتكلم ماركس عن المقدمات ـ والكلمة الألمانية هي Voraussetzungen، وإذن فهي الافتراضات المسبقة والفرضيات ـ، أي عن ما أُخذ على انه حقيقة واقعة وهكذا. وما هي هذه المقدمات؟ . . . «حقيقة الملكية الخاصة». لاحظ إن الكلمة الألمانية حقيقة هنا قوية جداً: إنها Das Faktum، وليس Tatsache، وإذن فإنها شيء ذو أسس متينة.

يعنى هذا أن ماركس يسلم بتحليل سابق على أنه أمر مفروغ منه، ألا وهو تحليل الاقتصاديين البريطانيين. وهو يعزو إلى هؤلاء الاقتصاديين الفضل في اكتشاف رئيسي: إن الثروة لا تخلق من خصوبة التربة، كما ادعى اتباع المذهب الفيزوقراطي، ولكن من العمل البشري. بالنسبة لماركس هذه الحقيقة Faktum للاقتصاد السياسي تتضمن على وجه الخصوص نتائج عديدة عرفها آدم سمث. أولاً، إن الزراعة وفقها جزء من الصناعة؛ هنالك نقلة من إنتاجية التربة أو خصوبتها إلى إنتاجية العمل البشري. التربة منتجة فقط لأن العمل البشري فاعل فيها. النتيجة الثانية هي أنه مع ارتفاع الربح لرأس المال المتحرك يختفي ربح الأرض كأرض. (بالنسبة للاقتصاد الكلاسيكي، كان هذا يسمى ريع الأرض). ثالثاً، تصبح الأرض نوعاً من رأس المال ما دام لها نفس العلاقة التي لرأس المال المتحرك والمنقول مع أرباح مالكها. يمكن القول إذن إما أن قيمة الأرض كأرض تختفي، أو أنها تُستوعب كمرحلة خاصة في رأس المال.

هذا التحول هو ما يشخصه ماركس في «المخطوطة الثالثة» بوصفه اضفاء الشمولية على الملكية الخاصة (132). لا يعني هذا إن كل واحد يصبح مالكاً؛ بل يعني إضفاء الشمولية على الملكية الخاصة، إن كل أنواع الملكية المختلفة تصبح مجردة. اتجاه هذا الجدل هيغلي. تكمن قيمة الملكية حصراً في قابليتها على التبديل إلى رأس المال. بذلك تخسر الملكية العقارية مكانتها المستقلة وتصبح جزءاً، جانباً من الملكية الشاملة. يشرح ماركس هذا التحول في مقطع من «المخطوطة الأولى» تحت عنوان «ريع الأرض». دعوني اقتبس لأغراضنا بضع جمل فقط من هذا النص المهم:

النتيجة النهائية [لهذا التطور] هي بالتالي إلغاء التمايز بين الرأسمالي ومالك الأرض، بحيث يبقى من السكان طبقتان فقط، هما الطبقة العاملة وطبقة الرأسماليين. هذه المساومة مع الملكية العقارية تُحوّلها إلى سلعة، وتشكل الهزيمة النهائية للأرستقراطية والتأسيس النهائي للأرستقراطية المالية. (100)

نتيجة هذا التحول إن العمل يبدو وكأنه المصدر الوحيد لأي نوع من الملكية. يوحّد مفهوم الملكية على أساس فكرة العمل. تلك هي الخلاصة المهمة المستقاة. يختتم ماركس القسم المخصص لـ «ريع الأرض» مجادلاً بأن الشعار الفرنسي القديم «l'argent n'a pas de maitre ـ ليس للنقود سيد ـ يصح الآن، ما دامت «الهيمنة التامة للمادة الميتة على الإنسانية»(102) قد أنجزت. بالنسبة لماركس هذه «الهيمنة التامة للمادة الميتة» هي الاكتشاف العظيم للاقتصاد السياسي البريطاني. وبذلك فان هذا الاكتشاف ليس ماركسياً في الأصل.

نقطة الانطلاق للمقطع المتعلق بـ «العمل المغترب» هي أن هذه «الهيمنة للمادة الميتة» يعتبرها الاقتصاد السياسي البريطاني حقيقة واقعة، لكنه رغم ذلك لا يفهمها. وأكثر من ذلك، إن هذا الاكتشاف يهزم ذاته. يدّعي الاقتصاد السياسي بان العمل البشري، الصناعة البشرية، وحده الذي يولد كل الثروة، وكل رأس المال، لكن الحالة الفعلية هي إن رأس المال يستأجر العمل البشري ويطرده. بالنسبة لماركس هذا هو التناقض العظيم للاقتصاد السياسي؛ لقد اكتشف أن ليس ثمة شيء مقدس في الملكية، وأن الملكية ليست إلا عملاً متراكماً، ومع ذلك فإن هذه الملكية ـ رأس المال ـ تمتلك القدرة على أن تستأجر العمل البشري وتطرده. يظل هذان الاكتشافان نتيجتين لا رابط بينهما في تحليل الاقتصاد السياسي. لكنهما عندما يُجمعان معاً يولدان تناقضاً يجبرنا على أن نذهب إلى أبعد من الاقتصاديين البريطانيين ونتساءل عن معنى ما نظر إليه على أنه حقيقة واقعة. يشرع ماركس إذن في محاولة لتفسير معنى شيء نُظر إليه على أنه حقيقة واقعة.

يبدأ الإقتصاد السياسي من حقيقة الملكية الخاصة، لكنه لا يفسرها لنا. إنه يعبر بصيغ عامة ومجردة عن العملية المادية التي تُمرر الملكية الخاصة من خلالها فعلياً، ثم ينظر إلى هذه الصيغ على أنها

> **قوانين. وهو لا يفهم هذه القوانين، أي انه لا يظهر كيفية نشوئها من طبيعة الملكية الخاصة نفسها. (106)**

كلمة «طبيعة» ليست الترجمة المناسبة هنا. ان المترجم باستخدامه كلمة «طبيعة» يخطىء عندما يفرط بكلمة Wesen الألمانية، التي تعنى الجوهر. يريد ماركس أن يقيم تضاداً بين تحليل جوهري وآخر وقائعي. وليس من شك في أن ماركس يستخدم هنا الكلمة الهيغلية Wesen.

تحليل عملية التغريب أو الإغتراب هو جواب ماركس على صمت الاقتصاد السياسي البريطاني بخصوص التناقض بين النظرية القائلة بأن العمل هو أصل الملكية ـ الثروة ـ والنظرية القائلة بان الأجر هو سلطة النقود على العمل. يستحوذ ماركس على المفهومين الهيغليين Entfremdung، Entausserung التغريب والاغتراب، ويدّعي إنهما معاً يعبران عن القلب الذي يهمنا باعتباره أنموذج كل العمليات الأيديولوجية.

> **هذه الحقيقة الواقعة تعبر فقط عن إن الشيء الذي ينتجه العمل ـ نتاج العمل ـ يواجهه كشيء غريب [Fremdes]، كقوة مستقلة عن المنتج. إن نتاج العمل هو العمل الذي تجسد في شيء، الذي أصبح مادياً: انه موضعة [Vergegen Standlinchung] العمل. (108)**

كما ذكرت بإيجاز من قبل فان موضعة العمل توضع مقابل اغتراب العمل، وهي نتيجة مطلوبة. الموضعة مفهوم رئيسي لدى ماركس، وهو في تأكيده عليه يتبع هيغل. الموضعة هي العملية التي يقوم فيها شيء داخلي بإخراج نفسه فيصبح بذلك فعلياً، وهي موضوع ذو طابع هيغلي جلي. عندما أدخل العالم لأول مرة، لا يكون عندي سوى حياة داخلية. لكني فقط عندما أفعل شيئاً سيوجد عمل، صنيع، شيء عام ومشترك بالنسبة للآخرين ومن خلاله أدرك نفسي وأحققها. حينذاك فقط أوجد. والموضعة هي عملية التحقق هذه. «إن تحقق العمل هو موضعته» (108). هذا هو المفهوم الأساسي.

ولكن، «في نطاق الاقتصاد السياسي»، وهذا يعني في نطاق الاقتصاد

الرأسمالي، «هذا التحقق [Verwirklichung] للعمل يبدو وكأنه فقدان للتحقق»... [Entwirklichung] في الإنجليزية والفرنسية نخسر ثمار اللعب على الكلمات بين Verwirklichung و Entwirklichung؛ علينا أن نستخدم التحقق و «نقيض التحقق». يقول المترجم «فقدان التحقق»، وهو اختيار جيد. «في نطاق الاقتصاد السياسي، هذا التحقق للعمل يبدو وكأنه فقدان للتحقق بالنسبة للعمال، الموضعة بصفتها فقدان للشيء وللارتباط به؛ الامتلاك بوصفه تغريباً، اغتراباً» (108) يقام هنا تضاد بين الامتلاك والتغريب، لان الامتلاك لا يعني أن تصبح مالكاً، ولكن أن تجعل ما كان أجنبياً خاصاً بك، ملكاً لك. (هذا هو التضاد الرئيسي في كتاب غادامير **الحقيقة والمنهج**، رغم انه يرد، بشكل لا ينكر، في سياق مختلف تماماً. أن تقرأ نصاً يعنى أيضاً أن تتغلب على نوع من الاغتراب، مسافة ثقافية، وأن تجعل ملكاً لك ما كان غريباً عنك.) إذن، فلهذا التمييز بين الامتلاك والتغريب أو الاغتراب إيحاءات فلسفية قوية. ولكي اختصر ما سبق أقول إن عملية الموضعة ليست بالشيء السيء. على العكس، معنى العمل بوصفه كذلك إن نودع معنانا في شيء خارجي.

كما لاحظت من قبل، لا ينطلق ماركس هنا كما فعل هيغل من خلال التمييز بين المصطلحات ولكن تراكمها. هذا هو السبب في وجود ثروة من الدراسات الدلالية حول مصطلحات ماركس. إن مصطلحات مثل يصبح فعلياً، يصبح فعالاً، يصبح موضوعياً كلها مترادفات إلى هذا الحد أو ذاك. هذا الإجراء التراكمي يولّد أيضاً امتداداً ثرّاً من المصطلحات المضادة. مقابل الفعال يوضع الواهن، ومقابل الغريب يوضع الامتلاك، ومقابل التغريب إعادة الامتلاك، وهكذا.

ما يكشف عنه تحليل ماركس، إذن، هو أن القلب الذي يعتبره الاقتصاد السياسي «حقيقة واقعة» هو فعلياً فقدان للجوهر الإنساني. وما يصح عليه وصف الموضعة ـ الجوهر ـ للعمل الإنساني يصفه الاقتصاد السياسي بدلاً من ذلك بفقدان ـ تغريب ـ تحقق العمل. دون التبصرات المكتسبة من تحليل الاغتراب، تبقى «حقائق» الاقتصاد السياسي دون معنى. يمكننا القول، بحذر شديد، إنّ تحليل ماركس هنا هو نظرية تأويل ـ هرمنيوطيقا ـ للاقتصاد السياسي. وهي تأويلية نقدية، لأن الاقتصاد السياسي يخفي الاغتراب الكامن في عملية العمل. «يخفي الاقتصاد

السياسي التغريب المتأصل في طبيعة العمل من خلال إغفاله النظر في العلاقة المباشرة بين العمال (العمل) والإنتاج». (109 ـ 110)

يوسع ماركس تحليله عبر مقارنة ما يحدث في الاغتراب مع ما يحدث في الدين. وهو يستخدم الدين كاستعارة. فهو لا يدّعي بأن ما يحدث في الدين ناجم عما يحدث في العمل؛ إنه يقول فقط بان العمليتين متوازيتان. «نفس الشيء يحدث في الدين. كلما زاد ما يضعه الإنسان في الرب، قلَّ ما يبقى في نفسه [مقولة فويرباخية تماماً]. يضع العامل حياته في الشيء؛ ولكن حياته لا تعود ملكه إثر ذلك بل ملك الشيء» (108) في الدين والعمل تتوازى عمليات الاغتراب؛ والاثنان يشتركان في صورة التغريب، سواء كان تغريباً في المقدس أو في رأس المال.

يتابع ماركس هذه الموازاة بطرق شتى طوال **المخطوطات**. ومن الأمثلة الملفتة للنظر التي سنعود إليها لاحقاً مثال يرد في «المخطوطة الثالثة» عندما يسمي ماركس آدم سميث لوثر الاقتصاد (128 ـ 129). يرى ماركس في تأويله للوثر أنه أحال إلى الداخل الطاعة الخارجية التي تطالب بها الكنيسة الكاثوليكية. (هكذا فُهمت الكاثوليكية في ذلك الوقت). ثم ينتقل ماركس للقول بأن لوثر حقق هذا التحويل دون أن يرفع عبء التعالي، عبء الوجود تحت حكم سلطة متعالية. كل ما حدث أن العبء تغيّر ببساطة من كونه نداء طاعة خارجية إلى نداء طاعة داخلية. بنفس الطريقة، يقول ماركس، اكتشف آدم سميث الجوهر الذاتي لرأس المال؛ وأعمال رأس المال تصبح موجهة إلى الداخل أثناء عملية العمل. ويتم الإبقاء على أعباء هذا التعالي الجديد عبر سلطة رأس المال على ما يولّده فعلياً. جدل ماركس قوي جداً؛ تحدث في الحالتين عملية تعال مُوجّه إلى الداخل.

سنعود إلى مثال لوثر وآدم سميث فيما بعد، أنا اذكره الآن لأركز على نقطة منهجية. في هذه المرحلة من كتابات ماركس لا نجد ادعاء بان الاغتراب الديني ناجم عن الاغتراب الاقتصادي؛ التفاعل قياسي، ولا حاجة إلى تحميل التأويل أكثر. يعرض علينا ما يمثله الاغتراب من مهانة وتشويه عبر منظومة قياسات وليس منظومة اشتقاق. ربما بدت نظرية الاشتقاق أقوى، لكن دحضها أسهل أيضاً. من جهة أخرى فان الاستعانة بالقياس وسيلة جيدة لنقد الذات. ويمكن ملاحظة نفس

الشيء بصدد مفكرين آخرين مثل فرويد على سبيل المثال. عندما يدعي فرويد بأن الدين نوع من العصاب الخاص والعصاب دين عام [1]، فان لدينا هنا أيضاً قياس قوي جداً، لكنه من ذلك النوع الذي يتوجب عدم التمادي فيه إلى حد المماهاة. القياس يعبر عما هو أكثر.

إذا عدنا إلى ما تبقى من صفحات المقطع عن «العمل المغترب» الذي يختم «المخطوطة الأولى» نجد إن ماركس لا يضيف أي شيء آخر إلى المفهوم العام للاغتراب، لكنه يعبر عنه بمحسنات عديدة. لقد أتم ماركس رسم الإطار الأساسي لمفهوم الاغتراب وهو ينطلق الآن كما فعل هيغل في **الظاهراتية** ليحلل شكلاً، مظهراً، من خلال رسم صورة «لحظاته» المختلفة. يؤشر ماركس حدود هذا التقدم داخل مفهوم الاغتراب في أربع لحظات. لكنني لن أطور كل هذه الوجوه الأربعة على نحو متساو، وإنما بقدر تعلق كل واحد منها مع تكوين مثال جيد للأيديولوجيا. إن أكثر اللحظات أهمية بالنسبة لغاياتنا هما الثالثة والرابعة.

أول أشكال الاغتراب يحدث في علاقة المرء مع عمله (110). إن اغتراب منتجات عمل المرء هو الأنموذج لوصف ماركس لمفهوم الاغتراب ككل. الوجه الثاني هو الاغتراب في فعل الإنتاج، في القدرة على الإنتاج نفسها. ويلخص ماركس، متبعاً هيغل في قدرته على قلب التعبيرات، هذين الشكلين الأولين للاغتراب في اللعب التالي على الكلمات: إنهما يمثلان على التوالي، اغتراب الفعالية وفعالية الاغتراب، Tatigkeit der Entausserung وEntausserung der Tatigkeit.

> **إذا كان نتاج العمل إذن هو الاغتراب، فلا بد أن يكون الإنتاج نفسه اغتراباً فعالاً، اغتراب الفعالية، فعالية الاغتراب. ما يُختصر في تغريب موضوع العمل هو فقط التغريب والاغتراب في فعالية العمل ذاتها (110).**

يدل اغتراب العمل على إن العمل خارجي بالنسبة للعامل؛ انه ليس عملاً طوعياً بل إكراهي أو إجباري. وهنا يتطور التشبيه مع الدين مرة أخرى.

> كما إن الفعالية العفوية للمخيلة الإنسانية، للعقل الإنساني والقلب الإنساني، تشتغل في الدين بمعزل عن الفرد... كذلك فان فعالية العامل ليست فعاليته العفوية. إنها تعود لآخر؛ وتمثل فقدان ذاته. (111).

(مرة أخرى أسجل اهتمامي باستخدام كلمة مخيلة، وهي هنا ليست Einbildung ولكن Phantasie، وإذن فهي المخيلة بوصفها خيالاً جامحاً [فنطازيا] أكثر منها قصة). النزعة الإنسانية لدى ماركس الشاب، التي رفضها البنيويون كما سنرى في المحاضرات المستقبلية، واضحة في هذا المقطع. يفقد تصوير ماركس معناه إذا لم يكن الفرد في فعاليته العفوية هو من يتأثر، يلوثه الاغتراب ويدمره. إن ماركس على الأقل في هذه المرحلة من كتابته، يدعي دوراً أساسياً للعفوية الفردية.

الشكل الثالث للتغريب أهم بالنسبة لما نهدف إليه من الشكلين الأولين. وهذه المرحلة هي الأكثر كشفاً بالنسبة لهدفنا الأولي الذي هو تعريف الأساس الواقعي الذي يستخلص منه التعالي الأيديولوجيات على نحو مجرد. يتحرك هذا الشكل الثالث إلى ما وراء التغريب في المنتج وفي فعالية تغريب إنسانية العامل نفسها. العامل يتأثر ويتلوث في وجوده النوعي، Gattungswesen، وأعود لأؤكد على أهمية هذا المفهوم عند فويرباخ. لا يقول فويرباخ أبداً إن الكائن البشري الفرد هو من يتقدم على الآلهة؛ بل بالنسبة له هنالك شيء ما في الإنسانية ككل هو الحامل للإسنادات الإلهية. يمثل الكائن النوعي الإنسانية في كل من امتدادها ـ كمجموعة جماعية، ومقصدها ـ كطبيعة فاهمة. الكائن النوعي إذن كائن جماعي، وهذا الكائن الجماعي هو الذي يمتلك كل صفات الشمولية، واللاتناهي، وما إلى ذلك. مع هذا التشخيص يبدو أقل غرابة القول بان الإنسانية تخترع الآلهة، ما دام ما تخترعه في الواقع نوع من الإله البشري أو الكائن البشري المقدس. لكي يجادل فويرباخ بان البشرية تنتج الآلهة، كان لزاما عليه أن يرفع على نحو مفتعل وجود الإنسانية النوعي إلى مستوى الآلهة، ولا يمثل هذا تقدماً نظرياً واقعياً لفهمنا للدين. على أية حال، يستبقي ماركس مفهوم الوجود النوعي في **المخطوطات**. ربما كان ذلك ليقوي سعة مفهوم التغريب، لكنه بالتأكيد سعي أيضاً إلى الوصول بالتغريب إلى مستوى ما أسماه ماركس تحديداً الجوهر. هذا كان هدف ماركس:

الانطلاق من حقيقة الاقتصاد إلى **جوهر** التغريب. بالنسبة لماركس أثر التغريب على الجوهر الإنساني حاسم.

يجسد ماركس خصائص الجانب الثالث من العمل المغترب على النحو التالي:

> **الإنسان وجود نوعي، ليس فقط لأنه يتبنى النوع في ممارسته ونظريته كموضوع له... ولكن... لأنه أيضاً يعامل نفسه على أنه النوع الفعلي الحي؛ وعلى أنه كائن شامل وبالتالي حر. (112).**

القسم الأول من هذا الاقتباس فويرباخي. الكائنات البشرية كائنات نوعية ليس فقط لأنها تنظر في ما هو جوهري أو تتأمله، ولكن **لأنها** جوهرية. هذه المماهاة بين الجوهر والوجود في الوجود النوعي هي إحدى المشاكل المستمرة في قراءة فويرباخ. تعقب هذا التأكيد الفويرباخي، في القسم اللاحق من الاقتباس، موضوعة هيغلية. لا تقع الحرية البشرية في مجرد التأكيد على الفردية، ولكن عندما يتحول هذا التأكيد إلى محيط الشمولية. ويبقى التأكيد عشوائياً لا أكثر حتى يقع هذا التحويل. يجب أن تجتاز الحرية كل مراحل إضفاء الشمولية. هذا هو ميراث الاستقلالية في الفلسفة الألمانية: تأكيد المرء لذاته باعتبارها الشمولي. تنتج إمكانية وجود الشمولي عن التغريب. «العمل المغترب يغرب النوع عن الإنسان» (112) في كتابات ماركس اللاحقة، كما سنرى، يقوم بتطعيم مفهوم تقسيم العمل مع هذا التبديد للوجود النوعي. إذا تحددت استجابتي بأنها استجابة عامل أو فرد في المدينة أو الدولة، فسأكف عن أن أكون شاملاً. يقود هذا إلى جعل تقسيم العمل عنصراً مثيراً عند ماركس بسبب علاقته مع هذا المفهوم المركزي للوجود النوعي.

العديد من النتائج المهمة تترتب على حقيقة أن الكائنات البشرية كائنات نوعية، وهذه التأثيرات الفويرباخية تستمر حتى اثناء كتابة ماركس لـ **رأس المال**. النتيجة الأولى هي ذلك الخط الفاصل بين الحيوانات والكائنات البشرية. يؤكد ماركس دائماً وبقوة على هذا الفارق. فهو يقول في **رأس المال**، مثلاً، بان فعالية النحل في بناء خلاياه ليست عملاً، لأنه يبنيها دائماً بنفس الطريقة. البشر وحدهم

يعملون. وهذا الفارق يبقى بالنسبة لماركس الخط الفاصل أساساً بين الحياة الحيوانية والحياة الإنسانية. وينجم هذا التمايز كما يقول ماركس، عن حقيقة أن الكائنات البشرية لا تتصور الشمولي، بل إن لها وظيفة أن تكون شمولية، وهو ما يبعدها مسافة معينة عن أعمالها. يفوق الوعي الإنساني مجرد المعرفة؛ إن قدرة الوعي الأساسية على التأمل تجعله يتماهى مع الوجود النوعي. بل إن ماركس سيدعي في **المخطوطات**:

> تماماً كما أن النباتات والأحجار والهواء والضوء.. الخ تكون من الناحية النظرية جزءاً من الوعي البشري [هذه مثالية ذاتية]، بعضها كأشياء تتصل بالعلوم الطبيعية، والبعض الآخر كأشياء تتصل بالفن؛ طبيعته الروحية غير العضوية [مرة أخرى تعبير مثالي بقوة]، التغذية الروحية التي عليه أولاً أن يهيئها ليجعلها مستساغة وقابلة للهضم ـ كذلك تكون هذه الأشياء في عالم الممارسة جزءاً من الحياة البشرية والفعالية البشرية (112).

إن قدرة الكائنات البشرية على إخضاع الطبيعة لأعمالها تنجم عن التفوق «الروحي» للكائنات البشرية على الطبيعة.

هذا الفارق بين الحياة البشرية والحياة الحيوانية ليس هو المضمون الأهم لحقيقة كون الكائنات البشرية كائنات نوعية، هذا الجوهر الشامل. النتيجة الأساسية هي قدرة الكائنات البشرية على انتاج نفسها من خلال عملية الموضعة.

> الحياة المنتجة هي حياة النوع. إنها حياة مولدة للحياة. والشخصية الكاملة للنوع ـ شخصيته النوعية ـ كامنة في شخصية فعاليته الحياتية؛ فالفعالية الحرة الواعية هي شخصية النوع الإنساني. الحياة نفسها لا تبدو أكثر من وسيلة للحياة. (113)

يترتب على هذا إن الكائنات البشرية لا تعمل لتأكل فقط بل لكي تصبح هذا الكائن النوعي.

> عبر خلق الإنسان لعالم من الأشياء من خلال فعاليته العملية، وعبر عمله الفاعل في الطبيعة اللاعضوية، يثبت نفسه كائناً نوعياً واعياً، أي كائناً يعامل الأنواع وفق وجودها الجوهري الخاص، أو يعامل ذاته بصفته كائناً نوعياً. (113)
>
> وهكذا فان الإنسان لا يثبت نفسه بحق كائناً نوعياً إلا من خلال عمله الفاعل في العالم الموضوعي. هذا الإنتاج هو حياته النوعية الفاعلة. من خلاله وبسببه تبدو الطبيعة وكأنها عمله وواقعه. موضوع العمل إذن هو موضعة الحياة النوعية للإنسان...(114)

يتم هنا تركيب مفهوم الموضعة فوق فكرة الحياة التي تنتج الحياة. والإنسانية تنتج نفسها من خلال موضعة نفسها. مرة أخرى الجدل هيغلي إلى حد بعيد، ما دام تأكيد الإنسان لذاته لا يتم إلا عبر الإنجاز والفعل.

بسبب النداء الداخلي الإنساني نحو الخلق الذاتي وتأكيد الذات، فان حقيقة الاغتراب تقطع عميقاً جداً. الخضوع لسلطة آخر هو النقيض لخلق المرء لذاته. التغريب من حيث الأساس هو العكس والقلب للقدرة البشرية على أداء عملية الموضعة الإبداعية. الوجود النوعي للإنسانية هو رصيد المماهاة بين الموضعة وخلق الذات. وهذا الوجود الجوهري في التغريب يتحول إلى مجرد وسيلة وجود بمعنى البقاء. ما كان وسيلة تأكيد للذات من قبل يصبح «الغاية»: الوجود جسدياً.

> لذلك، عند نزع [Entreisst] مادة إنتاج الإنسان عنه ينزع العمل المغترب عن الإنسان حياة النوع، موضوعيته الواقعية كعضو في النوع. ويحوّل الميزة التي تجعله يتفوق على الحيوانات إلى ضرر أن يسلب منه جسده اللاعضوي وطبيعته. (114).

يعقب المراحل الثلاث السابقة التي هي: الاغتراب في المنتج والاغتراب داخل الإنتاج والاغتراب في صميم الوجود النوعي، البعد الرابع والأخير للاغتراب، هو تغريب الكائن البشري عن الكائن البشري، أي تغريب على مستوى تشارك الذوات. هذا البعد للاغتراب مهم لأنه يعيد توجيه مفهوم الوجود النوعي

على نحو أكثر ملموسية. ورسم صورة هذا الوجه من الاغتراب يوفر لنا القدرة على الانتقال إلى «المخطوطة الثالثة». ليس هنالك قفزة من المرحلة الثالثة إلى الرابعة للاغتراب، لأنَّ مفهوم «Gattungswesen» «الجوهر الشامل» بالنسبة لفويرباخ يمتلك بالفعل هذا الوجه العلائقي. Gattungswesen هو الكائن البشري من أجل الكائن البشري. ويمثل هذا الاتجاه نحو الآخر في كل واحد منا اشتراكنا في النوع. أنا جزء من النوع إلى الدرجة التي أدرك الإنسانية ذاتها في الآخرين.

> في الواقع [uberhaupt] ، الطرح بان الطبيعة النوعية للإنسان متغربة عنه يعني أن الإنسان الفرد متغرب عن الآخر، لأن كلاً منهما مجبول من طبيعة الإنسان الجوهرية.
>
> إن تغريب الإنسان، وفي الواقع [uberhaupt] كل علاقة يقف فيها الإنسان إزاء نفسه، قد عرف وتم التعبير عنه لأول مرة في العلاقة التي يقف فيها الإنسان إزاء بشر آخرين. (114 ـ 115)

لماذا يقول ماركس uberhaupt، التي لا تعني «في الواقع» بل «عموماً»؟ المسألة هنا لماذا يوجد التغريب «عموماً» على الإطلاق. الاهتمام بهذه المشكلة يوفر لماركس النقلة الأساسية إلى السؤال: لمصلحة من يقع التغريب؟ لقد نظرنا حتى الآن في **تجاه مَنْ** تتغرب الكائنات البشرية ـ تجاه الطبيعة، وما إلى ذلك. ولكن إذا دخل بُعْد تَشارُك الذوات، فان علينا أن نسأل **من أجل مَنْ** نحن متغربون؟ «إذا كان نتاج العمل غريب عني، إذا كان يواجهني كقوة غريبة، فلمن إذن يعود؟» (115) هذا السؤال انتقالة قوية. إن مشكلة الأجور والعلاقة بين رأس المال والأجور، كامنة في السؤال عن التغريب من أجل مَنْ. ويرتبط طرفا التناقض في الاقتصاد السياسي ـ أي أن العمل ينتج كل الملكية ومع ذلك يستخدم على شكل أجر ـ تحديداً من خلال الإجابة على هذا السؤال. يجب أن نفهم التغريب نفسه على أنه عملية تشارك ذوات لكي نقر بأن فيه تنقل قوة المرء ويتم التنازل عنها إلى الآخر.

هذا التحول في فهمنا للتغريب يعد خطوة حاسمة في إلغاء الميزة التي تتمتع بها الملكية الخاصة. تبدو الملكية الخاصة وكأنها شيء يمتلك السلطة على

الكائنات البشرية، بينما يؤسس القلب الذي يقوم به ماركس إن الملكية الخاصة في واقع الأمر سلطة شخص على آخر. هنالك اختزال تام ليس فقط للعمل ولكن لرأس المال أيضاً إلى البعد الإنساني. ويكشف ماركس على الجانبين ما كان خفياً: ذلك الذي يعمل وذلك الذي يتمتع بثمار هذا العمل في آن واحد. يمكننا القول إن ماركس يحاول أن يضع العلاقة بين رأس المال والأجر داخل إطار العلاقة الهيغلية سيد ـ عبد. العلاقة الاقتصادية بين النقود والأجر أو الملكية والأجر تبدو وكأنها علاقة بين أشياء أو، كما سيقول بعض الماركسيين المعاصرين، بين عمليات أو بنيات. ولكن بالنسبة لماركس الشاب على الأقل، هذه الألغاز «الموضوعية» ظاهرياً يجب اختزالها إلى عمليات ذاتية. الإشارة إلى العلاقة سيد ـ عبد هامة، لأن السيد والعبد لا يحتلان نفس الموقع في علاقتهما مع الأشياء. يشكل العبد الشيء بينما يتمتع السيد به. وهذه العلاقة تحديداً هي ما يظهر في نصنا: «إذا كانت فعالية العامل تعذيباً له، فإنها بالنسبة للآخر استمتاعه وبهجة حياته. ليس بوسع الآلهة أو الطبيعة أن تصبحا هذه القوة الغريبة المسلطة على الإنسان، إنه الإنسان فقط القادر على ذلك». (115).

هكذا ينضوي كل شيء في علاقة شخص بآخر، ويُكشف كل السحر في العلاقة بين الأجر ورأس المال. يختم ماركس مناقشته بمساواة كل العملية التي تبدو وكأنها عمل الكائنات البشرية مع العملي بما فيه تغريبها. يجب أن يبدو حتى التغريب الإنساني فعالية بشرية «الواسطة التي يحدث التغريب من خلالها هي نفسها عملية». (116) ويتسع مفهوم العملي ليشمل ليس فقط الأفعال البسيطة ولكن توليد عملية الموضعة والتغريب برمتها. يؤكد ماركس إن بمقدورنا تحويل الأشياء التي هي نتاج عملنا، لأنها لو كانت معطاة أو قانوناً طبيعياً، قانوناً أَفلت منا، لأصبح الأمل في الثورة ضرب من الجنون الكامل. ومع ذلك، فإذا كان الاغتراب نفسه من عملنا، فان إزالته ستكون من عملنا أيضاً، وهو موضوع «المخطوطة الثالثة».

بمعنى شبه فختي يساوي ماركس بين العملي والفعل الخلاق. يصبح التغريب وسيلة نخلق بها دون أن ندرك ما نقوم بخلقه. ما نفعله عبر التغريب غامض بالنسبة لنا؛ وهذا هو السبب الذي يجبرنا على إماطة اللثام عنه. يقول ماركس علينا إماطة اللثام عن فعل الخلق والإخفاء، وذلك هو الاقتصاد السياسي نفسه.

> لذلك فالإنسان عبر العمل المغترب لا يخلق فقط علاقته مع الشيء ومع فعل الإنتاج بوصفها علاقة مع بشر غرباء عنه ومعادين له [هذه ثلاثة أشكال من التغريب]، لكنه **يخلق** أيضاً العلاقة التي يواجه بها البشر إنتاجهم ومنتجهم، والعلاقة التي يواجه بها هؤلاء البشر الآخرين. وتماماً كما **يخلق** الإنسان نتاجه الخاص كخسارة لواقعه، كعقوبة له؛ ومنتجه بوصفه خسارة، لأنه منتج لا يعود له، كذلك **يخلق** هيمنة الشخص غير المنتج على الإنتاج والمنتَج. وكما يغرّب فعّاليته الخاصة عن نفسه، فانه أيضاً يمنح الغريب فعالية ليست له. (116، التأكيدات مضافة)

استخدام ماركس لمفهوم الخلق هام جداً، لأنه يوفر مجالاً لرؤية مفهوم الإنتاج يتجاوز كثيراً مجرد الاقتصاد. أتساءل أحياناً إن لم يكن اختزال الماركسية التقليدية الدوغمائي لكل شيء إلى الإنتاج ناجماً عن الفشل إما في معرفة أو تذكر، أن مفهوم الإنتاج بالنسبة لماركس الشاب على الأقل قد عُرِّف من خلال الخلق، وليس العكس. لأن البشر يخلقون حياتهم وظروف عيشهم فإنهم ينتجون. ليس لمفهوم الإنتاج هنا ابتداء معنى اقتصادياً. ما أسمته بعض مدارس الماركسية، أولئك الذين يقفون ضد الاختزال، نزعة اقتصادية في الماركسية ناجم عن هذه المساواة والتسطيح لمفهوم الإنتاج. ولكن بفضل أصل مفهوم الإنتاج عند هيغل وفويرباخ فان له مقصداً أوسع. والفصل اللاحق في الاستخدام الماركسي لكلمة إنتاج سيكون أمراً مؤسفاً جداً. أحياناً سيتم وضع الإنتاج على الضد من الاستهلاك وعندها فهو مجرد عملية اقتصادية، لكنه يوضع في أحيان أخرى على الضد من التغريب؛ وعندها يكون له معنى أوسع. التذبذب بين الاستخدامين لكلمة إنتاج سيكون مغامرة مثيرة ضمن المدرسة الماركسية. وهذا هو ما يجعل العودة إلى ماركس الشاب فائقة الأهمية.

ينهي ماركس جدله في «العمل المغترب» و «المخطوطة الأولى» ككل بالقول: «. . . لقد قمنا باشتقاق مفهوم الملكية الخاصة من مفهوم العمل المغترب أو الغريب بواسطة التحليل. . .» (118) يلخص ماركس جدله بأنه مشتق بواسطة التحليل. «تماماً كما قمنا باشتقاق مفهوم الملكية الخاصة من مفهوم العمل المغترب أو الغريب بواسطة التحليل، فإننا نستطيع أن نطور كل مقولات الاقتصاد

السياسي بمساعدة هذين العاملين. . .» لأن مفهوم الملكية الخاصة مشتق، فان بوسعنا القول بأن ما بدا كنقطة انطلاق، كـ«حقيقة واقعة» في الاقتصاد السياسي، صار الآن نتيجة للتحليل. «إنه كنتيجة لحركة الملكية الخاصة حصلنا على مفهوم العمل المغترب. . . . من الاقتصاد السياسي» (117) ما بدا حقيقة واقعة يبدو الآن نتيجة: «عند تحليل هذا المفهوم [أي العمل المغترب] يتضح بجلاء أنه رغم أن الملكية الخاصة تبدو هي أصل العمل المغترب وسببه، فإنها بالأحرى نتيجته، تماماً كما أن الآلهة أصلاً ليسوا السبب بل النتيجة لاضطراب الإنسان الفكري.» (117) يضع ماركس عملية دينامية، هي عملية التغريب، على الضد من واقعة ساكنة، ثم يتقرر بان الواقعة الساكنة هي نتيجة مُجمّدة لهذه العملية الدينامية. الاغتراب فعلياً هو الأصل والسبب والأرضية للملكية الخاصة، ليس بوصفها سبباً وضعياً، ولكن بوصفها المعنى الأساسي الذي يحكم واقعة ما. وتهيمن هنا العلاقة بين المعنى والواقعة «لقد قبلنا تغريب العمل، غربته كواقعة، وقمنا بتحليل هذه الواقعة». (118) هكذا كُشف سر، لغز بواسطة رد الأصل إلى موقع النتيجة. وهذا هو الأنموذج في كل نقد الأيديولوجيا **Ideologiekritik**.

هذه النتيجة بالغة القوة. يؤسس ماركس بأن واقعة الملكية الخاصة، هيمنة المادة الميتة ـ رأس المال ـ على البشر، هي فعلياً نتاج لتغريب الجوهر الإنساني، وجود الإنسانية النوعية. تحدد «المخطوطة الأولى» الأشكال المختلفة من التغريب، ومما له أهمية فائقة تحديدها إن التغريب في أصله نتيجة للفعالية الإنسانية نفسها. في هذه المخطوطة لا يكرر ماركس تأكيد أنموذج العكس، أو القلب، بل هو يقوم أيضاً بتوسيع هذا الأنموذج من خلال تقديمه تفسيراً أدق لنشوء الكيانات الأيديولوجية، وهو ما يعني القول، من خلال تحليل أعمق، تفسيراً للأساس الواقعي الذي تستخلص منه الأيديولوجيات.

ولكن رغم هذه التبصرات القوية يعبر ماركس في نهاية «المخطوطة الأولى» تماماً عن نوع من عدم الرضا عن نتائجه. إن مما لم يحل بواسطة تحليل «الحقائق الواقعة» للاقتصاد السياسي هو السؤال «كيف»: كيف يغرب البشر عملهم؟ يقرر ماركس أن يحول انتباهه من تحليل الجوهر الإنساني إلى مسألة التاريخ. وهو التحول الذي لا يقدم فقط مشكلة «المخطوطة الثالثة» ولكن مشكلة **الأيديولوجيا**

الألمانية أيضاً. يرى ماركس أن عليه استقصاء مضامين اكتشافه بأن التغريب **حركة**، حركة للملكية الخاصة. المشكلة هي تحويل مفهوم ـ هو الجوهر ـ إلى قوة تاريخية. لم يكن المفهوم لدى هيغل سكونياً بل دينامياً. ومع ذلك، فإن من الصعب دائماً، في هيغل، ربط ما يحدث في حقل الأشكال والصور مع الأمثلة التاريخية. هنالك فجوة ما بين الأمثلة والمفهوم، هي عمل المفهوم. ربما حاول ماركس من خلال إثارته لمسألة التاريخي توخي أقصى درجات الحذر من الوقوع في فخ هذه الصعوبة. هذا هو السبب الذي يجعل ماركس ينهي «المخطوطة الأولى» بإثارة النقاط التالية:

> قبلنا بتغريب العمل وغربته، باعتباره حقيقة واقعة وقمنا بتحليل هذه الحقيقة. نحن نسأل الآن كيف يغرب الإنسان عمله؟ كيف يتجذر هذا التغريب في طبيعة النمو البشري؟ لقد قطعنا بالفعل شوطاً طويلاً في حل هذه المشكلة من خلال تحويل مسألة أصل الملكية الخاصة إلى مسألة العلاقة بين العمل المغترب ومسار تطور البشرية. لأن المرء عندما يتكلم عن الملكية الخاصة يفكر في التعامل مع شيء خارجي بالنسبة للإنسان. أما حين يتكلم عن العمل، فانه يتعامل مباشرة مع الإنسان نفسه. هذا التحويل الجديد للسؤال ينطوي بالفعل على حل له. (118 ـ 119).

لسوء الحظ تنقطع المخطوطة بعد هذه المقولة بقليل دون أن تكتمل، لكننا نرى إن المشكلة هي الحاجة إلى العبور من تحليل جوهري إلى تحليل تاريخي. وسنلاحق هذه المشكلة ومضامينها بالنسبة لمفهوم الأيديولوجيا عندما نلتفت في المحاضرة التالية إلى «المخطوطة الثالثة».

الهوامش:

(1) انظر سيغموند فرويد، «الأفعال الاستحواذية والممارسات الدينية»، في Standard Edition، 9: 115 ـ 127.

4

ماركس: «المخطوطة الثالثة»

سأناقش في هذه المحاضرة «المخطوطة الثالثة» في كتاب ماركس **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية**. وسأترك جانباً «المخطوطة الثانية» لأنَّ معظمها مفقود؛ لم يبق منها الا بضع صفحات. وهذه المناقشة ستكمل عرضي للمخطوطات ككل.

إن ما يميز «المخطوطة الثالثة» مقارنة بالأولى، واقع على مستوى المنهج أكثر منه على مستوى المضمون. «المخطوطة الثالثة» لا تضيف أي شيء مهم إلى مفهوم الاغتراب بوصفه كذلك. يبقى الاغتراب هو القلب لمختلف أنماط الموضعة. نجد في هذه المخطوطة نفس الموافقة الأساسية على تبصرات الاقتصاد السياسي البريطاني حول الاختزال التام لكل ملكية، خصوصاً الملكية العقارية إلى رأس مال. إذ تظهر بنية الملكية في مرحلتها النهائية عبر علاقتها مع النقود وليس مع الأرض نفسها. لكن الاقتصاد السياسي البريطاني لم يكتف بتأسيس الاختزال التام لكل الملكية إلى رأس مال، بل قام كذلك بتأسيس الاختزال التام لرأس المال إلى عمل، وبالتالي إلى عامل ذاتي. في السطور الأولى من «المخطوطة الثالثة» يعبر ماركس عن هذا الاختزال الأخير باعتباره اختزالاً إلى «الجوهر الذاتي»: «إن الجوهر الذاتي للملكية الخاصة؛ الملكية الخاصة كفعالية لذاتها، كذات، أو كشخص ، هو العمل» (128) العمل هو الجوهر الوحيد للثروة. وهو ما يختصر ما قيل في «المخطوطة الأولى». اللغة هيغلية تماماً؛ وتحويل شيء ما خارجي إلى الداخل ـ في هذه الحالة، صورة الجوهر الذاتي للملكية الخاصة ـ إجراء هيغلي

نموذجي. يعبر ماركس بطريقة أخرى عن دور «الجوهر الذاتي» بالقول إن الاقتصاد السياسي قد أخذ الصناعة الحديثة و«جعلها قوة في عالم الوعي». (128) لا تستخدم كلمة «وعي» بالمعنى الذي تعارفنا عليه الآن للكلمة، أي بمعنى الإدراك، أو أن تكون مدركاً لشيء ما. بدلاً من ذلك، يتخذ الوعي المعنى الأقوى الوارد في الفلسفة الألمانية وهو أن تكون مركز الإنتاج. بوصف الوعي كذلك فهو إذن مركز الإحالة بالنسبة للوجود برمته. النبرة الفلسفية قوية. والتأكيد على «قوة في عالم الوعي» يؤشر بدقة الفرق الكبير بين **المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية**. إذ تستبدل في النص الأخير وظيفة الوعي بصفته الإحالة القصوى للتحليل بفكرة الواقعي، الفرد الحي، الفرد الذي يعمل ويعاني. يتراجع مفهوم الوعي ليستقر تحديداً في جانب الأيديولوجيا؛ يصبح واحداً من المفاهيم التي تنتمي إلى المحيط الأيديولوجي. لكن الوعي في **المخطوطات** ما يزال يمثل المثال الذي تختزل إليه الأيديولوجيا. لا تختزل الأيديولوجيا بدورها إلى شيء أكثر بدائية، وأكثر جذرية أي الفرد الواقعي، الحي، إلا في **الأيديولوجيا الألمانية**. هناك يحتل الفرد مكان الوعي.

مقارنة ماركس لآدم سميث مع لوثر في «المخطوطة الثالثة» التي أشرت إليها في المحاضرة السابقة، تُعد تعليقاً على هذا الاختزال للوعي. كما شرحت من قبل، تماماً مثلما يُنسب إلى لوثر تحويل الاغتراب الديني إلى الداخل، يُنسب إلى آدم سميث تحويل قوة الملكية بوصفها في الواقع قوة العمل إلى الداخل. لكن ما اخفق آدم سميث في الإشارة إليه، يقول ماركس، هو أن قوة العمل البشري هذه قد تعرضت للاغتراب. فالكائن البشري

> لا يقف في علاقة توتر خارجية إزاء المادة الخارجية للملكية الخاصة، لكنه... أصبح جوهر الملكية الخاصة. ما كان سابقاً موجوداً خارجياً إزاء ذاته - إحالة الفرد إلى الخارج في الشيء - أصبح مجرد فعل الإحالة إلى الخارج؛ عملية الاغتراب. (129).

مرة أخرى، يختصر هذا ما جاء في «المخطوطة الأولى». تعبير مشابه آخر يستخدمه ماركس هو أن الكائن البشري بوصفه «جوهراً» قد أصبح «غير جوهري»

(130). الألمانية أقوى هنا، إذ المقارنة تقع بين Wesen و Unwesen. اغتراب عملية العمل يجعل الكائن البشري، وهو جوهر، لا جوهر.

لا تحسن «المخطوطة الثالثة» إذن مفهوم الاغتراب، لكنها مهمة رغم ذلك لعدة أسباب. أولاً كونها توفر بعداً تاريخياً لمفهوم بقي في «المخطوطة الأولى» مجرداً ولا تأريخياً. تطور تاريخ الملكية وبالتالي تاريخ تقسيم العمل يوفر تاريخاً للاغتراب نفسه. هكذا تنحسر صفة المفهوم عن الاغتراب ويصبح أقرب إلى العملية. تتحدث المخطوطة عن التطور من ريع الأرض إلى الملكية المجردة، وعن اختزال الزراعة إلى صناعة. «كل الثروة أصبحت ثروة صناعية، ثروة العمل؛ والصناعة عمل منجز، كما أن نظام المصنع هو جوهر الصناعة...» (131). تتواصل لغة الجوهر رغم أنها تصبح اكثر تاريخية. وكما ذكرت في المحاضرة السابقة، فإن المفهوم الهيغلي للجوهر يؤسس للكيفية التي يمكن أن يصبح بها جوهر ما تأريخياً. ليس الجوهر بالنسبة لهيغل سكونياً بل هو اللب المحرك للتطور. يمكن الإبقاء على كل من لغة الجوهر ولغة التطور التاريخي كليهما، ما دام الجوهر نفسه هو بذرة التطور التاريخي. لذلك بالنسبة لماركس «الصناعة عمل منجز، كما أن نظام المصنع هو جوهر الصناعة ـ العمل ـ وقد بلغ النضج، تماماً كما أن رأس المال الصناعي هو الشكل الموضوعي المنجز للملكية الخاصة». (131)

يفضي تأكيد ماركس ليس على الجوهر فقط ولكن على جوهر «بلغ نضجه» أيضاً إلى مقارنة أخرى مع هيغل. لقد اعتقد هيغل، كما أوضح أميل فوكنهايم Emil Fuckenheim في كتابه **البعد الديني في فكر هيغل**، بأن قدرته على التفلسف أتاحتها تطورات تاريخية أساسية معينة هي: التنوير والبروتستانتية الليبرالية وصعود الدولة الليبرالية. بالمثل، يعتقد ماركس أن أرضية تاريخية أخرى قد تحققت. مع صعود المصنع الإنجليزي، فإن جوهر الصناعة قد «بَلَغَ نضجه». وعندما يُنضج التاريخ حدثاً ما فإن معنى الحدث يصبح واضحاً ويصير ممكناً وضع نظرية بشأنه. يساعد تأكيد ماركس هذا على شرح الملاحظات المنهجية التالية، وهي ملاحظة هامة أيضاً كنقلة من مدخل هيغلي إلى آخر ماركسي تحديداً: «نستطيع الآن أن نرى كيف أن الملكية الخاصة عند هذه النقطة فقط تستطيع إكمال

سلطانها على الإنسان وتصبح، بأكثر أشكالها عمومية، قوة عالمية تاريخية». (131) يشبه هذا ما نجده في النظام الهيغلي؛ لا يمكن أن نتكلم عن جوهر شكل ما إلا عندما يصل إلى نضجه. هذه هي إجابة ماركس على السؤال الذي بقي دون حل في «المخطوطة الأولى»، عندما قال، «لقد قبلنا بتغريب العمل. . . ونسأل الآن كيف يقوم الإنسان بتغريب عمله». (118)؟ الإجابة أن هنالك مدّاً تاريخياً لجوهر ما، هو جوهر الصناعة.

المساهمة الثانية لـ «المخطوطة الثالثة»، وهي بالنسبة لنا الأكثر إثارة للاهتمام، هي تقديم مدخل ينظر في كبح تناقض التغريب. يمكننا القول، ولهذا القول أيضاً صبغة هيغلية بيّنة، إننا نفهم التناقض عندما يكون في طور عملية التغلب عليه. نظرتنا إلى التناقض قادمة من زاوية التغلب عليه. يبدأ منطق هيغل مثلاً من مفهوم الوجود واللاوجود والصيرورة، وبفضل مفهوم الصيرورة فقط تصبح الثنائية وجود/ لا وجود تناقضاً خلاقاً وليس تضاداً ميتاً فحسب. هنالك نظرة إلى الوراء قادمة من عملية الكبح إلى التناقض نفسه. هذا المدخل يغيّر على نحو حاسم طريقة الاقتراب من مشاكل «المخطوطة الأولى». بدأت «المخطوطة الأولى» من «الحقائق الواقعة» التي شخَّصها الاقتصاد السياسي البريطاني، وتم تحليل هذه الوقائع لاستخلاص جوهرها. كان التحليل ارتدادياً يبدأ من الحقيقة الواقعة إلى الجوهر، لكنه ظل دائماً داخلياً، ودائماً على أساس «الحقائق الواقعة». لكن المدخل يبدأ في «المخطوطة الثالثة» من حركة التغلب على الكبح إلى التناقض نفسه. تقول «المخطوطة الثالثة»: «التعالي على تغريب الذات يتبع نفس مسار تغريب الذات» (132). ولأنه «يتبع نفس المسار» فإن بإمكاننا قراءة معنى التغريب في معنى الكبح.

إذن فماركس في «المخطوطة الثالثة»، يعيد صياغة المفهوم الهيغلي Aufhebung ضمن علاقته مع تغريب الذات. إن ترجمة Ahfhebung إلى «تعالي» في نصنا اختيار مؤسف؛ لا أعتقد إننا نسمع في الإنجليزية حركة القيام بالتعالي في التعالي. ولكن لا توجد ترجمة جيدة للكلمة الألمانية. لدى هيغل، تعنى Aufhebung التغلب على تناقض من خلال تغلب، أو كبح، يبقي على المعنى الإيجابي للطرف الأول. ويقال عن الطرف الأول بأنه يصبح ذاته عبر التغلب عليه.

لذلك فإن Aufhenbung تكبح قوة التناقض وتحتفظ بها ضمن الحل الذي يتغلب على الطرف الأول. كما هو واضح لنا فان المصطلح الهيغلي شديد التعقيد. لكن لا شك في أن مصطلح Aufhenbung في **المخطوطات** يعني ببساطة الإلغاء. لقد اُختزل معنى Aufhenbung من هيغل إلى ماركس ليصبح الإلغاء، وبتحديد اكبر، الإلغاء العملي. يختفي لدى ماركس دور الـ Aufhebung كحفظ، ويحل محله تأكيد على Aufhebung بوصفه كبح فقط. لهذا السبب أرى أن أفضل ترجمة لـ Aufhebung في **المخطوطات** ستكون (كبح) وليس (تعال).

في «المخطوطة الثالثة» ستكون الشيوعية هي اسم الـ Aufhebung ـ التعالي، الكبح ـ لتغريب الذات. لا تمتلك كلمة «شيوعية» هنا المعنى السياسي والتنظيمي المحدد الذي ستكتسبه لاحقاً. في هذه المرحلة تُعيّن الكلمة بطريقة غامضة فقط تلك المرحلة في التاريخ التي سيختفي فيها التناقض. ليس لنا الحق إذن في القول بأن الشيوعية تمثل هنا أي شيء مثل الإتحاد السوفيتي. علينا أن ننسى تماماً الآن أن هنالك في مكان ما دولة توصف بأنها شيوعية. وهذا التمييز مهم في علاقتنا مع ماركس عموماً. ليست المسألة أن علاقتنا مع ماركس يجب أن تكون محايدة، لكنها يجب أن تكون غير سجالية، شأنها شأن علاقتنا مع مفكرين آخرين مثل فرويد ونيتشه وغيرهما.

كيف إذن يتسنى لـ Aufhenbung، كبح تغريب الذات، الحدوث؟ كما اقتبست للتو، يقول ماركس «إن التعالي على [كبح] تغريب الذات يتبع نفس مسار تغريب الذات» (132). القول إنه «يتبع نفس مسار» يعني إن عملية التغلب ستنطلق من المراحل الجزئية إلى الكلية. تماماً كما إن مسار التغريب تحرك من مرحلة جزئية ـ علاقة العامل الزراعي مع مالك الأرض ـ إلى مرحلة كلية ـ علاقة العامل مع رأس مال مجرد شامل ـ كذلك سينطلق التغلب على التغريب من تغلب جزئي ومتناثر إلى تغلب مجرد وشامل. وسيطور ماركس أوجه التغلب المختلفة بنفس الطريقة التي حلل بها أشكال التغريب.

لأن عملية الـ Aufhebung يجب أن تتحرك من التغلب الجزئي إلى الكلي، فان بإمكاننا تقديم تفسير أفضل لهجوم ماركس القاسي والمدهش في عدة وجوه على ما يسميه الشيوعية البدائية. وهو يتكلم عن «الشيوعية التي ما تزال بدائية تماماً

وطائشة» (133). يصدر ماركس هذه اللعنة الصارمة لأنه يعتقد بان قطيعة جزئية مع النظام ـ مثلاً، العودة إلى الطبيعة أو العودة إلى علاقة سابقة مع الأرض ـ لن تشخص النتائج الكاملة لتجريدية العمل وتعجز بالتالي عن إحداث التحرير على مستوى يناظر مستوى التغريب. الاستجابة إلى تغريب مجرد عبر تحرير ملموس ليس الحل. يجب أن يستجيب الحل لمستوى المشكلة. (يمكن القيام بمقارنة مثيرة هنا بين ماركس وأولئك في الولايات المتحدة وأوروبا الذين يجادلون بأن العثور على حل للنظام الصناعي يستلزم منا تحديداً الخروج من النظام الصناعي). بالنسبة لماركس، علينا أن ندفع النظام الصناعي إلى نتائجه الأخيرة من أجل إنجاز حل على مستوى العلة. لهذا فإن حنين الرومانتيكيين إلى حالة عمل أبكر أمر في غير مكانه. العامل الحرفي الذي يكمّل العمل بنفسه لم يكن قد سيطر على السوق بعد؛ كانت قيمة العمل تتقرر من قبل شخص آخر. من هنا قوة اللعنة التي يوجهها ماركس إلى الشيوعية البدائية، ففيها لم يتم تدمير العلاقة مع الملكية على شكل «حسد» و «جشع» (133) ـ وهي مصطلحات أراها غير عادلة ـ.

يتضمن موقع ماركس هنا بكل تأكيد مسألة الوجود النوعي Gattungswesen للإنسانية. بالنسبة لماركس يترتب على الاحتفاظ بالوجود النوعي للإنسانية بالضرورة، كما رأينا في المحاضرة السابقة، تضاداً قوياً بين الكائن البشري والحيوانات، بين الثقافة والطبيعة. فإذا كانت القطيعة مع الملكية لا تحفظ هذا الانقسام الثنائي ـ مثلاً، من خلال العودة إلى الطبيعة، وهو ما يمكن أن يضبب الفارق بين الكائن البشري والحيوان ـ إذن فان الحل ارتدادي. إن إلغاء الملكية الخاصة بواسطة ملكية خاصة شاملة يعد نفياً تجريدياً لعالم الثقافة. حتى إذا ما دفعت أجور متساوية من قبل رأس المال الجماعي، فإن الجماعة ككل تصبح «الرأسمالي الشامل». (134) يقصد ماركس بـ «الرأسمالي الشامل» إن ما أصبح شمولياً هو علاقة التغريب فقط: الكل يغتربون، بدلاً من أن تغترب الطبقة العاملة وحدها. ربما كان صواباً وصف إضفاء الشمولية هذا بأنه أيديولوجي. يقول ماركس «إن كلا من جانبي العلاقة [العمل ورأس المال] يُرفعان إلى شمولية متخيلة. . .» (134) الأصل الألماني لكلمة «متخيل» هو Voergestellete، لذلك فان إضفاء الشمولية يحدث في التمثيل فقط. بالنسبة لماركس الحل خيالي حسب.

يتخذ ماركس كحالة اختبار لجدله العلاقة بين الرجل والمرأة. وما يجعل هذه العلاقة حالة اختبار أنها تقع على الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة. في هذا النوع من العلاقة يكون من الحاسم جداً الحفاظ على الفارق بين الطبيعة والثقافة ما دام ليس معطى. تذكرنا هذه المسألة بهيغل، الذي يقول إن العلاقة بين الرجل والمرأة هي المدخل «الطبيعي» إلى حياة الجماعة. النشاط الجنسي ينتمي إلى الطبيعة ومن خلال نظام القرابة إلى الثقافة في آن واحد. إذا قرأنا ماركس هنا بعيني ليفي ـ شتراوس فإن العلاقة بين الرجل والمرأة مدهشة جداً، لأنها علاقة نوع طبيعي يجب أن تبقى في نفس الوقت علاقة وجود نوعي. يرتعب ماركس من فكرة «مجتمع نساء» حيث «تصبح المرأة ملكية جماعية ومبتذلة». (133) بالنسبة للرجال؛ يضبب مجتمع النساء التمايز بين الثقافة والطبيعة، بين الإنسانية وحياة الحيوان.

> هذه العلاقة المباشرة والطبيعية والضرورية بين شخص وشخص هي علاقة الرجل بالمرأة. في هذه العلاقة التي تنتمي إلى هذا النوع الطبيعي تكون علاقة الإنسان بالطبيعة هي بشكل مباشر علاقته بإنسان؛ مصيره الطبيعي يظهر في هذه العلاقة إذن على نحو حسي، وقد اختزل إلى واقعة قابلة للملاحظة، المدى الذي أصبح به الجوهر الإنساني طبيعة بالنسبة للإنسان، أو أصبحت به الطبيعة بالنسبة له الجوهر الإنساني للإنسان. وهكذا بوسع المرء اعتماداً على هذه العلاقة أن يحكم على مستوى تطور الإنسان إجمالاً. ويتابع انطلاقاً من هذه العلاقة إلى أي مدى أصبح فيه الإنسان كوجود نوعي إنساناً، أي نفسه ويفهم نفسه... (134)

الترجمة الإنجليزية ضعيفة هنا، إذ تستخدم كلمة واحدة هي Man للإشارة إلى «الإنسان» باعتباره بشراً وإلى الرجل كمتميز عن المرأة. يُظهر مثال العلاقة بين الرجل والمرأة إذن: «أول إلغاء إيجابي للملكية الخاصة ـ الشيوعية البدائية ـ فهو شكل تطفو على السطح فيه ضعة الملكية الخاصة، التي تريد أن تنصب نفسها بصفتها الجماعة الإيجابية». (134 ـ 135) يؤكد ماركس على أن تعميم هذه العلاقة التملكية ما يزال دالاً على البقاء داخل علاقة تملك. وهذه حالة الرأسمالي الشامل. وسيكافح ماركس في السنوات المستقبلية بقوة ضد كل المحاولات الرامية

إلى جعل كل فرد رأسمالياً صغيراً، وإلى توزيع الملكية، لأن هذه المحاولات ستمنع إلغاء الملكية. هذا هو السبب الذي يجعل الحزب الشيوعي وفروع أخرى عديدة من الماركسية تكافح ضد أية نزعة إصلاحية يمكن أن توزع أو توسع حقل الملكية دون أن تلغي العلاقة بوصفها كذلك.

الكفاح ضد الشيوعية البدائية ونزعتها الإصلاحية يقود إلى المساهمة الثالثة لـ «المخطوطة الثالثة»: تطوير مفهوم الشيوعية المنجزة. تلعب الشيوعية المنجزة نفس الدور في مناقشة «المخطوطة الثالثة» لكبح تغريب الذات الذي يلعبه الاغتراب المنجز في تحليل «المخطوطة الأولى» لمسار تغريب الذات. لكن الموازاة بينهما ليست كاملة، ما دام المصنع البريطاني في زمن ماركس يقدم الصورة والرمز للاغتراب المنجز، بينما يمكن القول بان مفهوم الشيوعية المنجزة يبقى طافياً فوق التحليل. في ضوء هذا الفارق، أقترح القول ـ رغم انه تأويل، ولا أريد أن أقحمه على النص ـ بأن فكرة الشيوعية المنجزة في هذا النص تلعب دور اليوتوبيا. ألا نستطيع القول ترتيباً على ذلك بأننا نتوفر على منظور آخر إلى الاغتراب: ألا يمكننا النظر إلى الاغتراب والحكم عليه من لا مكان اليوتوبيا هذا؟ أليس كل حكم على الأيديولوجيا ينطلق من لا مكان اليوتوبيا؟ اعرف استجابة الماركسيين لهذا الرأي ـ لا انطلق من موقع النقد بل محاولة الفهم ـ، سوف يرفضون التشخيص اليوتوبي، ولسبب أساسي واحد. كل اليوتوبيات تعتمد على قفزة للمخيلة «لا مكان»، «مكان آخر»، بينما يرد الماركسيون بأنهم يعتمدون على الحركة **الداخلية** النابعة من التغريب نفسه باتجاه التغلب عليه.

بالنسبة لماركس لا حاجة إلى قفزة نحو جزيرة اليوتوبيا؛ كبح التناقض ينطلق من التناقض نفسه. والتهرب من تهمة التشخيص اليوتوبي يتحقق من خلال تقوية الشخصية الهيغلية للتحليل: الادعاء هو أن للتناقض دينامية تدفعه بالضرورة إلى التغلب على ذاته.

هذا هو المدخل الماركسي العام لمسألة المرحلة الأخيرة ودعواه إن المرحلة الأخيرة هذه ليست مختلفة؛ بل هي تتأكد من خلال النظر إلى حركة تغلب التغريب على ذاته. يقول ماركس إن النتيجة هي ما يلي:

> الشيوعية بوصفها التعالي الإيجابي [التغلب، الكبح] على الملكية الخاصة، بوصفها التغريب الذاتي الإنساني، وبالتالي بوصفها الامتلاك الفعلي [ليس المتخيل بل الفعلي wrikliche] للجوهر الإنساني من قبل الإنسان ولأجله؛ الشيوعية بالتالي بوصفها عودة الإنسان الكاملة إلى نفسه كائناً اجتماعياً (أي إنسانياً) ـ وهي عودة تصبح واعية ومُكتملة ضمن الثروة التامة للتطور السابق. هذه الشيوعية، بوصفها طبيعية تامة التطور، تساوي الإنسانية... [لدينا هنا النص الشهير الذي يقول إن الطبيعة تساوى الإنسانية في المرحلة الأخيرة، ما دامت الطبيعة تصبح إنسانية والإنسانية تصبح طبيعية] إنها الحل الحقيقي للصراع بَيْنَ الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان ـ الحل الحقيقي للنزاع بين الوجود والجوهر، بين الموضعة وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع. الشيوعية هي أحجية التاريخ وقد حُلّت، وهي تَعرف أنها هذا الحل. (135)

الجملة الأخيرة هيغلية على نحو نموذجي؛ حل أحجية التاريخ هو منظور **ظاهراتية الروح**. المرحلة الأخيرة تتغلب على تناقضات المراحل السابقة وتحتويها. كما إن هذا الحل الختامي، لأنه متجذر في التناقض نفسه «يعرف أنه هذا الحل»، يقول ماركس. هذه المعرفة هي النظير التام لمعرفة هيغل المطلقة. العملية هي التغلب على سلسلة من المتناقضات، والمعرفة المطلقة ليست أكثر من الانعكاس الذاتي للعملية كلها. (يناقش جان هيبوليت بإسهاب مسألة الانعكاس الذاتي للعملية كلها في كتابه **أصل ظاهراتية الروح لهيغل وبنيته**). ربما حوّل ماركس الهيغلية، لكنه يثير نفس الأسئلة. المسألة المطروحة هي موضع المرء **المنهمك** في الانعكاس الذاتي. يقع التمايز دائماً بالنسبة لهيغل بين «من أجلنا» نحن الفلاسفة الذين يعرفون النهاية، والشيء «بذاته» الذي يخص العملية. يمكننا القول بأنه على نفس النحو الذي يقود «من أجلنا» الخاص بالفلاسفة عملية تأويل الصور «بذاتها»، فإن حل مشكلة التغريب يضيء حل شفرة التناقض ذاته. في «المخطوطة الثالثة» يؤدي مفهوم الشيوعية المنجز نفس الدور الذي تتولاه «من أجلنا» عند هيغل.

هذا التشابه ينطوي على مضامين ليست مثيرة للاهتمام فقط، ولكنها ذات جاذبية كبيرة. وأود أن أركز على واحدة من هذه المضامين على نحو خاص. يحتوي مفهوم الشيوعية المنجزة استعادة الإحساس بالكمال والكلية كمبدأ ولتحققه

الملموس. عبر تقسيم العمل تنقسم الإنسانية نفسها؛ يكون شخص ما مالكاً، وآخر عاملاً، وهكذا. على النقيض من ذلك، يتطلع مفهوم الكلية إلى إعادة بناء الكل؛ حيث يصبح كمال الإنسانية وتكاملها المبدأ القيادي. هنالك تلميح إلى هذا التأكيد في قول ماركس: «إن حركة التاريخ برمتها إذن، هي في آن واحد فعل نشوئها الفعلي [Wirklicher]. . . وكذلك بالنسبة لوعيها المفكر العملية المفهومة والمعروفة لصيرورتها». (135) نجد هنا نفس المساواة التي يعتمدها هيغل بين ما هو واقعي وما هو مادة للفكر.

لأن فعل النشوء هو Wirklicher، وبالتالي فعلي بمعنى أنه مؤثر، فإنه يستطيع أن يكون begriffne und gewusste، مفهوماً ومعروفاً. هنالك انعكاس للعملية في الفكر.

هذه المساواة بين الفعلي والمفهوم على مستوى الكلية طُورت أساساً من قبل لوكاتش والفرع النمساوي ـ الهنغاري من الماركسية. في **التاريخ والوعي الطبقي** يعتمد لوكاتش كثيراً على مفهوم الكلية، مجادلاً بأن التأكيد على هذا المفهوم يميز المدخل الماركسي عن المدخل الوضعي. يقول لوكاتش: إن علينا النظر إلى الأجزاء من وجهة نظر الكل ثم إعادة بناء الكل باستخدام الجزء. نفس المنظور يظهر بجلاء عند سارتر. في **نقد العقل الجدلي** يعارض سارتر العلاقة التحليلية المتعلقة بالانتماء إلى كل. إن هذا الانتماء إلى كل هو الذي يدمره في نهاية المطاف الاغتراب. ثم يقدم لنا سارتر مفهوماً جديداً للاغتراب كعملية تحليلية تدمر الحركة التركيبية للإنسانية. التأكيد في «المخطوطة الثالثة» على فكرة الكلية يقوّي الفارق بين هذه المخطوطة والأولى. لم يعد البحث يتحرك من الحقيقة الواقعة إلى المفهوم؛ بدلاً من ذلك تتأسس علاقة دائرية بين «أحجية التاريخ» والحل الذي «يعرف أنه الحل».

هذا المدخل الدائري، النظر إلى عملية الاغتراب من زاوية كبحها، ينطوي أيضاً على مضامين منهجية مهمة. أولاً، ملاحظة أن النهاية تؤوّل البداية يعني الادعاء بأن ماركس يظهر هنا نزعة قوية باتجاه التفلسف. كما لاحظ هيدجر فإن كل عمل فلسفي جيد يكون دائرياً بمعنى انتماء البداية إلى النهاية؛ المشكلة هي الدخول الصحيح في الحركة الدائرية[1]. ليس بمقدورنا إذن إقامة الجدل ضد

الماركسية بالقول إنه إذا كان تحليلها يتصف بإسقاط حالة متناهية، يكون ذلك تفلسفاً رديئاً.

المضمون الثاني لمدخل ماركس الدائري يروق على نحو خاص لأولئك بيننا ممن يهتمون بمشكلة النص ونظرية التأويل. الملاحظة التالية لماركس شديدة الأهمية: «إن علم النفس يكون بالنسبة له هذا، أي ذلك الجزء من التاريخ الأكثر راهنية وتوفّراً للحواس، كتاباً مغلقاً، لا يمكن له أن يصبح علماً أصيلاً شاملاً وواقعياً.» (142) ينتقد ماركس أولئك الذين يعتمدون مدخلاً تحليلياً في تناول الاقتصاد السياسي، مقدمين أولاً نظرية في الأجر، ثم نظرية في الملكية، وهكذا فصلاً بعد فصل، دون أن يلاحظوا التناقضات. ما تدمره عملية التحليل هذه، يقول ماركس، هو مفهوم المجتمع، إذ تصبح الإنسانية «كتاباً مغلقاً». المطلوب إذن إسقاط الحجاب أو إزالة الختم عن الكتاب المغلق. هذا التأكيد طوّره أساساً الماركسيون ما بعد ـ الهيدجريون، مثل هابرماس وآخرون، إذ مالوا بالماركسية إلى جانب التأويل أكثر منها إلى جانب التفسير. إذا كان التفسير علم اجتماع أمريكي، فإن الـ Ideologiekritik «نقد الأيديولوجيا» الألماني نوع من الاستيعاب. يقول ماركس بأن كل ما يوصف في الكتاب المغلق لا يشكل أكثر من حاجة مبتذلة. إنه ينظر إلى نص الفعل باعتباره نصاً أبكم. على الضد، يقول ماركس:

> نلاحظ كيف أن تاريخ الصناعة والوجود الموضوعي المؤسس للصناعة هو الكتاب المفتوح لقوى الإنسان الجوهرية، عرض النفس الإنسانية على الحواس. لم يتم حتى الآن فهم هذا الأمر ضمن علاقته الوثيقة مع وجود الإنسان الجوهري، ولكن ضمن علاقة نفعية خارجية، لأن الناس وهم يتحركون في عالم التغريب تقتصر قدرتهم على التفكير في النمط العام لوجود الإنسان ـ الدين أو التاريخ في شخصيتهما المجردة العامة كسياسة أو فن أو أدب، الخ ـ باعتباره واقع قوى الإنسان الجوهرية وفعالية الإنسان النوعية. (142)

بالنسبة للمنهج الذي ينظر إلى كل شيء من الخارج، ضمن العلاقة الخارجية، يكون تاريخ الصناعة كتاباً مغلقاً. ويمكن اعتبار مفهوم الكتاب المغلق هذا أصلاً للتضاد، الذي يسود الماركسية التقليدية، بين الأيديولوجيا والعلم. إذ

يصير العلم قراءة الكتاب المغلق للصناعة. لكني مع ذلك أذهب إلى أننا لا يمكن أن نخرج من عالم التغريب إلا إذا نظرنا إلى النص بوصفه مفتوحاً. ربما كان العلم بحاجة إلى دعم من اليوتوبيا لكي يفك ختم الكتاب المختوم. لا أريد أن أتوقع الكثير من هذه المقاطع لماركس، إلا أن عثور القارىء على مثل هذه المقاطع يعد مكافأة له.

المساهمة الرابعة لـ «المخطوطة الثالثة» تأخذنا خلف استخدام المرحلة الأخيرة من منظور استعادة الماضي لإضاءة المراحل السابقة وتبرز مضموناً كبير الأهمية لمفهوم الكبح الذي يشمل الكل. يضم مفهوم ماركس للكبح (Aufhebung) جوانب التغريب المادية والروحية باعتبارها شكلين قابلين للفصل. مرة أخرى يكشف لنا التباين مع الماركسية التقليدية الكثير. تدّعي الماركسية التقليدية بأن الاغتراب في الدين ناجم عن الاغتراب في الاقتصاد. ولكن إذا تبعنا لوكاتش وسارتر أدركنا أن موقع ماركس هنا يشتمل على مقولة الكلية، تصبح الدعوة أن لدينا صوراً جزئية تكوّن الكل. ويؤدي التغيير في الاتجاه إلى تحويل أساس المماثلة بين الصور. يمكن لنا الاستفادة على نحو جيد من المماثلة بين الصور، لكن علينا أن نفعل ذلك دون الادعاء أن إحداها تعتمد على الأخرى أو تسبقها.

> **إن التعالي الإيجابي [الكبح الإيجابي] للملكية الخاصة، كامتلاك للحياة الإنسانية [هذا مفهوم شامل]، هو بالتالي التعالي الإيجابي على كل تغريب ـ ويعني ذلك القول عودة الإنسان من الدين، العائلة، الدولة، الخ إلى وجوده الإنساني، أي الإجتماعي. لا يحدث التغريب الديني إلاّ في عالم الوعي، عالم الحياة الداخلية للإنسان، لكن التغريب الاقتصادي يعود للحياة الواقعية... (136)**

لذا فان التغريب الاقتصادي والتغريب الروحي صورتان متماثلتان. يمكن أن ننظر إلى وحدتهما من منظور مفهوم الكائن البشري الكامل، كيان تحرر تحديداً بوصفه كلاً. بوسعنا النظر إذن إلى التغريبات الجزئية من منظور الامتلاك الكلي.

ولكن هل يعبر ماركس في هذا السياق عما يتجاوز التماثل؟ يكتب ماركس

مباشرة قبل المقتبس المذكور للتو «الدين، العائلة، الدولة، القانون، الأخلاق، العلم، الفن، الخ، ليست إلا أنماط خاصة من الإنتاج، وتقع ضمن قانونه العام». (136) يبدو أن المماثلة بين الصور تحيل إلى اختزال كل الصور إلى ما هو اقتصادي. لكن هذه ليست قراءة دقيقة للمقتبس. في الألمانية لكلمة Producktion نفس سعة كلمة الموضعة، لذلك فإن عبارة ماركس لا تعبّر عن نزعة اقتصادية. لكن اختزالية الماركسية التقليدية تغذت رغم ذلك على غموض الكلمة. produktion تعني كلاً من الفعالية الإبداعية عموماً، أي الفعالية باعتبارها إدراكاً، والفعالية الاقتصادية على وجه الخصوص، أي الشكل المادي المدرك للتغريب. بفعل تأثير انجلز ولينين ذهبت مقولة الكلية طي النسيان والتهم المفهوم الاقتصادي للإنتاج كل الأبعاد الأخرى لمفهوم الإنتاج عموماً، المفهوم الذي يظل قوياً في **المخطوطات**. تحدث نقلة هنا، إذ هنالك حركة تبتعد عن معنى الكل، أو عن المجال العريض لكلمة «إنتاج»، التي لها نفس مجال مفهوم الامتلاك نفسه، وهو امتلاك يغطي كل أوجه الحياة الإنسانية. بدلاً من ذلك، يُضيق مفهوم الإنتاج إلى أساس اقتصادي وتُربط كل الفعاليات الإنسانية مع هذا الأساس. علينا إذن أن نتشبث بحذر بالنصوص التي لم يظهر بها هذا الاختزال بعد. وحدها مقولة الكلية تسمح لنا بمنع الاختزال إلى مجرد مفهوم اقتصادي للإنتاج. والتمييز المؤسف الذي سيطغى في الماركسية بين البنية التحتية والبنية الفوقية هو نتيجة لهذا الاختزال لمفهوم الإنتاج إلى مجرد مفهوم اقتصادي(2).

على الضد، فان فكرة الكائن البشري الذي ينتج كائناً بشرياً هي الحد الذي يقف على الضد من هذا الاختزال. إن تفصيل هذه الفكرة، وهي المساهمة الأساسية الخامسة لـ «المخطوطة الثالثة»، يرتبط بالعلاقة الدائرية التي وصفت من قبل بين الفعالية البشرية وافتراض هدف مكتمل لهذه الفعالية. ليس التركيز هنا على الهدف نفسه (إلغاء التغريب) ولكن على أن فكرة إنتاج الكائن البشري لكائن بشري لا تكتسب معناها إلا بافتراض هذا الهدف. يقول ماركس: «لقد رأينا كيف أنه على أساس فرضية إلغاء الملكية الخاصة بطريقة إيجابية يولد الإنسان الإنسان نفسه والإنسان الآخر...» (136) ليس هذا مفهوماً اقتصادياً، بل هو مفهوم أنثروبولوجي، وهو مفهوم أنثروبولوجي في مرحلته السابقة على الاقتصاد. أركز على استخدام ماركس لكلمة «فرضية» التي ترتبط مع تأويلي القائل بان الهدف هو

نوع من اليوتوبيا. الكلمة التي تقابل فرضية في الأصل الألماني هي Voraussetzung، وإذن افتراض مسبق. سنقرأ في **الأيديولوجيا الألمانية** بأن النوع الذي يطوره ماركس من الأنثروبولوجيا ليس Voraussetzung - los، ليس بدون افتراض مسبق. والافتراض المسبق هو تحديداً ذلك المتعلق بالكائن البشري المتحرر. لذلك فإنه ليس وصفاً موضوعياً. إنه وصف تحركه عملية التحرير وهو قائم «على فرضية أنه على أساس إلغاء الملكية الخاصة بطريقة إيجابية يولد الإنسان الإنسان. . .» إذا فهمنا الموضعة بأنها العملية التي بها «يولد الإنسان الإنسان»، توفَّر لدينا فهم أفضل لما يعنيه هذا المفهوم. كما ناقشت في المحاضرة السابقة، الموضعة هي شكل الإحالة إلى الخارج الذي يغايره ماركس مع التغريب ويريد أن يعيد تركيبه أيضاً. ما يريد ماركس تأسيسه هنا إن نظرية التملك تسبق منطقياً نظرية الاغتراب، حتى إذا لم يظهر التملك إلا بوصفه نتيجة تاريخية، نتيجة للتغلب على الاغتراب. ونقطة الانطلاق المنطقية هي النتيجة التاريخية الفعلية. توقع نهاية الاغتراب هو الذي يشير إلى أصل العملية في الموضعة. فقط على أساس التملك تفهم الفعالية البشرية نفسها، إن «الإنسان يولد الإنسان». إذن، اعتماداً على فرضية إلغاء التغريب يتكشف المفهوم الأساسي للموضعة.

هذا المنظور يسمح لي مرة أخرى بإثارة إحدى فرضياتي في هذه المحاضرات: استخدام اليوتوبيا أداة لنقد الأيديولوجيا. ألا يتيح لنا لا مكان الكائن البشري غير المغترب إمكانية التحدث عن الاغتراب؟ وبشكل أدق، كيف يمكن أن نعاني من الاغتراب إذا لم يكن لدينا استشراف لحالة يمكن أن لا نكون فيها مغتربين؟ استشراف الهدف يتم إسقاطه باتجاه الخلف. ما دمنا نكتفي باستخدام منهج «المخطوطة الأولى»، المتمثل في الحفر تحت حقيقة الاقتصاد السياسي الواقعة، أي الانطلاق، كما يقول ماركس، من تحليل حقيقة واقعة، فلن نتمكن من الكلام عن الموضعة. ولكن خلف هذا التحليل للحقيقة الواقعة يوجد استشراف للهدف؛ وهكذا يتوجب علينا إدخال الـ Aufhebung، كبح الاغتراب، مفهوماً نقدياً يغطي ما عناه ماركس فعلاً بعملية الموضعة. فقط بعد انتهاء الاغتراب، مهما كان معنى ذلك ـ حالة العمل اللامغترب إن أمكن، نهاية الأجر، نهاية السوق، أو ما إلى ذلك ـ نستطيع القول بأن الناس يموضعون أنفسهم.

فكرة الموضعة، أي «إن الإنسان ينتج الإنسان»، تنبهنا إلى أهمية البعد الاجتماعي في ماركس. الاستعانة بهذا البعد هي إحدى الطرق التي يحافظ بها ماركس على مفهوم الكلية. عندما يصف ماركس شيئاً ما بأنه اجتماعي، فإنه يعني على الدوام بأنه كل، سواء بخصوص الكائن البشري مع الكائن البشري أو الفعاليات والقدرات الإنسانية المختلفة. إنه مفهوم رابطة. القول بان الكائنات البشرية اجتماعية، إذن، أكثر من قول مكرور؛ إن هذا الوصف مفهوم دينامي شامل للكل. «لا يوجد الجوهر الإنساني للطبيعة أولا إلاً بالنسبة للإنسان الاجتماعي... لذلك فإن المجتمع هو وحدة وجود الإنسان مع الطبيعة ـ بعث الطبيعة الحقيقي ـ، طبيعة الإنسان وإنسانية الطبيعة وقد أوصل كلاهما إلى التحقق». (137) يجب تأويل كلمة «اجتماعي» في ضوء مفهوم الإنسانية ككلية، ككل، وليس بالمعنى الدوركهايمي أو الاجتماعي. المجتمع يعين هذه الكلية. وسوف أستخدم مفهوم الكل دائماً باعتباره المفتاح.

رغم عدم استخدام مصطلح الأيديولوجيا هنا فإنها تظهر كأحد وجوه هذا الإنتاج الشامل للكل الذي هو الاجتماعي. وماركس يستخدم في وصفه لوظيفة الأيديولوجيا كلمة Tatigkeit، فعالية. Tatigkeit هو المفهوم الرئيسي عند فخته، حيث أن تكون إنسانياً هو Streben سعي، تطلّع، فعالية منتجة. ليست الإحالة إلى فخته في هذا السياق خطأ. المفكر الفرنسي روجيه غارودي، مثلاً، يؤكد بقوة وجوب تأويل **المخطوطات** في ضوء فخته، الذي نُسي تأثيره تقريباً في خضم الاهتمام الذي مُنح لهيغل[3]. الطابع الفختي لوصف ماركس للفعالية البشرية واضح.

ليس وعيي العام إلا الشكل النظري لذلك الذي يكون شكله الحي الجماعة الواقعية، النسيج الاجتماعي، رغم إن الوعي العام في يومنا هذا مجرد تجريد من الحياة الواقعية وبصفته هذه يواجهها بعداء. ان فعالية [Ratigkeit] وعيي العام، بوصفها فعالية، تمثل لذلك أيضاً وجودي النظري ككائن اجتماعي. (137)

لا يختزل ماركس الحياة الفكرية إلى حياة اقتصادية، لكنه يحاول بدلاً من

ذلك أن يرفع التجريد الذي يجعلهما يقفان على الضد من بعضهما البعض. مرة أخرى، إن المجال الذي أعطي لإعادة بناء الكلية هو الذي يوجه هذا التحليل.

القول بأن الحياة الفكرية تجريد قول صحيح. كلنا يعرف ما يعنيه أن تقتصر علاقتنا على علاقة مع الكتب وليس مع الناس الواقعيين، الحياة الواقعية. وهذا النوع من التجريد هو ما يستنكره ماركس عندما يتكلم ـ وان كان لا يذكر التسمية ـ عن الأيديولوجيا. وليس هذا نفياً لقيمة الحياة الفكرية، ولكن للمرض الذي يؤدي إلى فصلها عن العمل،عن الجهد. «عبر وعي الإنسان بالنوع يثبت حياته الاجتماعية الواقعية ويكرِّر ببساطة وجوده الواقعي في الفكر، تماماً كما أن وجود الأنواع، على العكس، يثبت نفسه في وعي النوع ويوجد من أجل ذاته في عموميته كوجود مفكر.» (138) لقد ظل هذا النص يُستخدم أحياناً من قبل الماركسية التقليدية لتقديم مفهوم الوعي على أنه مجرد انعكاس ـ مرآة ـ للحياة الواقعية. ومفهوم الأيديولوجيا كانعكاس مشتق من هذا النوع من الجدل. لكن تأويلي لهذا النص المقتبس يختلف بعض الشيء. عندما يقول ماركس: بأن «الإنسان. . . يكرر ببساطة وجوده الواقعي في الفكر» فإن كلمة «يكرر» تعنى أن لا شيء يمكن أن يظهر في المحيط الفكري دون أن تكون له جذور في الممارسة، في الحياة العملية. يقع التكرار، إذن، ليس بمعنى المرآة، ولكن بمعنى انه لا يمتلك جذوراً في ذاته. يكتب ماركس «التفكير والوجود لذلك متمايزان دون شك، لكنهما في نفس الوقت متحدان مع بعضهما». (138) لاختصار هذا التطور نستطيع القول مع ماركس بأن: «الإنسان يمتلك جوهره الكلي بطريقة كلية، أي ما يعني القول، بوصفه إنساناً كاملاً». (138) وأقترح بأن هذا هو لب التطور الذي يعبِّر عنه ماركس هنا. عندما يقول ماركس: «الإنسان يمتلك جوهره الكلي. . .»، فإن الكلمة الألمانية المقابلة لـ «الجوهر الكلي» هي Allseitigeswesen، وبالتالي فانه جوهر يشمل كل الجوانب، انه الشامل لكل الجوانب في تضاد مع وحيد الجانب. الأخير تجريد، ولا نستطيع أن نمتلك مفهوماً لوحيد الجانب إذا لم يكن لدينا استشراف معيّن لما يمكن أن يكون عليه الشامل لكل الجوانب، الكلي. ليس الغالب هنا النزعة الاختزالية الدوغمائية ولكن مقولة الكلية. وإذا كان ثمة من مكان لليوتوبيا فإنها يوتوبيا الكلية. ربما لا يكون هذا كثير البعد عن مفهوم هيغل للتوفيق بين الأضداد.

هل نحن بحاجة إلى القول بأن اهتمام ماركس بكلية التملك يذكرنا بالتفكير الديني؟ لا أريد أن أركز على هذا الجانب، لأنه سيفتح الطريق واسعاً أمام اللاهوتيين للتعامل مع ماركس وكأنه يقدم علمنة للتفكير الديني. علينا أن نقبل ماركس تحديداً في محاولته الحديث بمصطلحات جديدة عما يسميه التحرير[4]. لقد اقتبست للتو التعبير «البعث الحقيقي للطبيعة» (137)؛ يكمن هنا دون شك ما يذكرنا باللاهوت المسيحي للفصح. إنجاز الوعد، كما اقترح جورغن مولتمان، هو فصح الإنسانية. يجب علينا تجنب مزج الماركسية بالمسيحية، وربما كان الأفضل التفكير بكليهما على نحو مبدع. وكما لاحظ هيدجر بأن الشعر والفلسفة قمتين مختلفتين ولا يريان الشيء نفسه[5]، فان علينا الإقرار بالشيء نفسه بصدد الماركسية والمسيحية.

تشجعنا الغنائية شبه الدينية للغة التي يستخدمها ماركس في حديثه عن التحرير على قراءة هذا المقطع بصفته يوتوبياً. يتكلم ماركس عن تحرير كل الحواس البشرية كحواس بشرية من طغيان الامتلاك (139). وكان معاصر لماركس، هو موسيس هيس قد أدخل مقولة الامتلاك هذه إلى الفلسفة (وهي مقولة ستعاود الظهور عند غابريل مارسيل). في **اللوائح الإحدى والعشرون** يقول هيس بأن الإنسانية لا تمتلك الآن وجوداً، إنها تمتلك الامتلاك فقط، والتضاد قائم بين الامتلاك والوجود. بالنسبة لماركس تعني علاقة الامتلاك، أو الاستحواذ، شيئاً شديد التحديد: إنها العلاقة التي تهيمن عندما تحكم الملكية الخاصة. يستعير ماركس من هيس فكرة أن الامتلاك ليس تغريباً مجرداً، ولكنه اغتراب فعلي لكل الحواس البشرية. كبح الملكية الخاصة وحده سيحرر كل الحواس والخواص البشرية. وكما سيشير ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** في معرض نقده لفويرباخ، فإن شخصية الطبيعة نفسها نتاج للصناعة وحالة المجتمع(62). أين تلك الأشجار التي لم يقطعها الكائن البشري أو يزرعها؟ ربما استطعنا أن نجد الطبيعة قبل البشرية في الصحراء فقط. ما نعرفه إذن، هو طبيعة مؤنسنة ـ أو لا مؤنسنة ـ. وينتج عن ذلك أن الاغتراب يشمل أعيننا نفسها وهي ترى التغيرات القبيحة التي أدخلتها الإنسانية نفسها على الطبيعة. العين البشرية ما ترى؛ وما تراه قد تغير فعلاً بواسطة العلاقة مع الملكية. حيث نتطلع إلى أشياء معروضة على واجهة محل فان صفة تطلعنا هذا تختلف اعتماداً على قدرتنا أو عدم قدرتنا على الشراء. ليس من

نظرة صافية؛ هذا هو معنى المقطع الوارد أعلاه. علينا مرة أخرى أن نضع الحواس البشرية نفسها داخل عملية الكلية لكي نبعد عنا التجريد الذي يأتينا من فويرباخ أو من علم نفس الإدراك الحسي وما إليهما.

يعني التحرير، إذا ما عبرنا عنه بلغة ذاتية، استعادة كل القوى البشرية، كل القوى البشرية الجوهرية، وبضمنها كل الحواس الإنسانية. ومن المهم الإشارة إلى أن ماركس يشمل بالحواس الإنسانية «ليس فقط الحواس الخمسة، ولكن أيضاً ما يسمى بالحواس العقلية». (141) الترجمة هنا متواضعة جداً، النص الألماني يقول Geistigen Sinne، الحواس الروحية. والحواس الروحية هي «الحواس العملية (الإرادة، الحب، الخ) ـ بكلمة واحدة الحس الإنساني. . .» نحن نقوم عبر مقولة الكلية بتحرير مفهوم الحس من حدوده الضيقة عبر إعادة بناء الإطار الإنساني الذي هو مجرد تجريد عنه. لا تبعدنا مقولة الكلية عن النزعة الاختزالية فحسب؛ بل هي تعلن تضادها مع النزعة الاختزالية. ترد النزعة الاختزالية الإنسانية إلى أفكار، عمل، ملكية، أو شيء آخر. أما مفهوم الطبيعة المؤنسنة أو الإنسانية المطبعنة ـ مفهوم تحرير كل الحواس والصفات الإنسانية ـ فإنه يصبح أداة نقدية نقرأ بها الواقع.

يتوج هذا الموقف القول بأن العلوم الطبيعية، كوجود لحواسنا الروحية، هي نفسها استخلاصات مجردة إذا ما فصلت عن الصناعة.

لقد غزا العلم الطبيعي الحياة الإنسانية وحوّلها بشكل عملي طاغ عبر وسيلة الصناعة؛ ومهّد التحرير الإنساني، رغم أن نتيجته المباشرة كان لا بد من أن تتبدى في تزايد نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. الصناعة هي علاقة الطبيعة، وبالتالي العلم الطبيعي، الفعلية والتاريخية مع الإنسان. (142 ـ 143)

يصبح هذا المقتبس ملفتاً للنظر ضمن قراءة لماركوز وهابرماس، وكل أولئك القائلين بأن هنالك «مقصداً» في لب كل محيط معرفي. الذين قرأوا هابرماس يعلمون أنه يذهب إلى أن لدينا مقاصد عديدة، بينها مقصد السيطرة على الطبيعة، وأن الأخير يتحكم في العلوم التجريبية. وليست العلوم التجريبية خالية من

الافتراض المسبق؛ إنها تفترض مسبقاً طبيعة نستغلها بواسطة الصناعة. بالنسبة لهابرماس الصناعة هي الافتراض المسبق للعلوم الطبيعية. ونحن لم نكن لنهتم بالعلوم الطبيعية لو لم تكن لدينا هذه العلاقة العملية معها عبر الصناعة. وهذا ما يثير السؤال حول المكانة الواقعية لنظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) في علاقتها مع الممارسة. تجادل الكثير من الاتجاهات الراهنة بأن ليس ثمة استقلال ذاتي للعلوم، وأنها تنتمي جميعاً إلى كلية المقصد هذه. «الصناعة هي علاقة الطبيعة الفعلية والتاريخية. . . مع الإنسان». هذه العلاقة التاريخية تستند إلى تاريخ من الحاجات. والمشكلة التي يواجهها كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** هي كيف أن كل شيء يتوسط من خلال تاريخ حاجاتنا عبر عملية العمل. نحن لا نعرف بمعزل عن تاريخ حاجاتنا التي تأسست في العمل والصناعة ما هي الطبيعة. والقول بأن أساس الحياة الإنسانية يختلف عن أساس العلم، كما يقول ماركس، كذبة. الطبيعة التي تتطوَّر في التاريخ الإنساني؛ الطبيعة كما تتطور عبر الصناعة، لها نفسها مكانتها الأنثروبولوجية (143). ليست العلوم الطبيعية مستقلة، وهي لا توجد من أجل ذاتها ببساطة.

يستتبع التركيز على الكلية أيضاً أن تقسيم العمل هو أحد مفاتيح مفهوم الأيديولوجيا. وتقسيم العمل نفسه صورة للتغريب. «تقسيم العمل هو التعبير الاقتصادي عن الشخصية الاجتماعية للعمل داخل التغريب» (159). تشظية العمل تشظية للكائن البشري. وهي تفسر لنا سبب عدم معرفتنا لمعنى الموضعة، أي تعبير المرء عن نفسه في عمل. كما رأينا، تمثل الأيديولوجيا تقسيم العمل الذي يستخلص الحياة الفكرية تجريدياً من بقية الوجود الإنساني.

ختاماً، إحدى القضايا التي تتبقى بعد قراءة لـ «المخطوطة الثالثة» هي مكانة مفهوم الكلية كاستشراف لتملك الإنسانية لقواها المشتتة. والتساؤل يتعلق بمكانة مفهوم التملك بوصفه هو نفسه الأداة النقدية. هذا الموضوع ستثيره أساساً مدرسة فرانكفورت. إذ يتساءل هؤلاء المفكرون إن كان يوسعنا امتلاك علوم اجتماعية نقدية دون مشروع تحرير. يمكن فهم هذا السؤال بصفته على الأقل محتوى لمشروع ما. دون هذا المشروع لن يكون البشر إلا أشباه النمل أو النحل؛ إنهم ببساطة يكتفون بالملاحظة والوصف والتحليل وما إلى ذلك. دون حركة تأريخية

معينة باتجاه إعادة الامتلاك، لن يكون البشر أكثر من ذلك. ومفهوم التملك هو الذي يمنح في نهاية المطاف مفهوم الخلق معناه. نحن نعيد اكتشاف طاقتنا الخلاقة بقدر ما يكون لدينا مشروع تملك.

أعتقد أن من الواجب وضع النقاش الأساسي بين المسيحية والماركسية على المستوى الموصوف هنا. دعوى ماركس أن مشروع التملك هو أكثر المشاريع الإلحادية معقولية، لأن امتلاك قوة الإنسانية، طاقاتها، هو في نفس الوقت إلغاء للخلق كمفهوم ديني. لذلك فان إصرار ماركس على الإلحاد لا يكون في ذروته بصفته مادياً، ولكن عندما يكون إنسانوياً، أي بقدر ما هو إنسانوي كامل. يقول ماركس في مناقشته المهمة لهذا الموضوع (144 ـ 164) بان الناس، بعد أن تتحقق الإنسانية والشيوعية المنجزتان، لن يحتاجوا إلى أن يكونوا ملحدين. لن يحتاجوا إلى نفي شيء ما، بل سيؤكدون أنفسهم على نحو إيجابي. الإلحاد، بوصفه احتجاجاً على شيء ما، سوف يُلغى مع الدين. والشخصية اليوتوبية لهذا المقطع تتقوى من خلال استشراف زمن لا يكون فيه نفي التغريب جزءاً من تأكيد البشر لانفسهم. كما سيعاد امتلاك مفهوم الخلق بطريقة متوافقة مع استخدامه في وصف عملية الموضعة. مرة أخرى نجد أن النتيجة النهائية تضيء لدى ماركس نقطة البداية.

يستمر ماركس ليدّعي بان إلغاء المفهوم الديني للخلق وإلغاء الإلحاد سيترتب عليهما أيضاً إلغاء السؤال الذي أثاره الدين، سؤال الأصول. يقول ماركس بأن السؤال المتعلق بالأصول ينطلق من تجريد. وهو يجادل ـ وأنا لا أدري إن كانت تلك مغالطة أم لا ـ بأن السؤال نفسه يجب أن يشطب. إثارة السؤال المتعلق بما كان موجوداً قبل الكائنات البشرية هو أن أتخيل بأني غير موجود، وأنا لا أستطيع أن أفعل ذلك. ولأن الكائنات البشرية هي مركز كل الأسئلة، فأنا لا أستطيع أن أثير سؤالاً يفترض أن الإنسانية غير موجودة.

أنت تفترضهما [الطبيعة والكائن البشري] غير موجودين، ومع ذلك تريد مني أن أثبت لك أنهما موجودان. وها أنذا أقول لك: تخلص من تجريدك وسوف تتخلص من سؤالك أيضاً [التجريد من الطبيعة]. أو إذا كنت تريد أن تتمسك بتجريدك، إذن فكن متسقاً، وإذا كنت تفكر في

الإنسان والطبيعة باعتبارهما غير موجودين، إذن فكر في نفسك على أنك غير موجود، لأنك أنت أيضاً بالتأكيد طبيعة وإنسان. لا تفكر، لا تسألني، لأنك ما أن تفكر وتسأل حتى يكون تجريدك المستمد من وجود الطبيعة والإنسان خال من المعنى(145).

لذلك فالسؤال نفسه أيديولوجي باعتباره تجريداً عن حقيقة إني موجود الآن وجزء من الطبيعة.

يبدو، إذن، أن علينا أن نذهب بعيداً إلى حد كبح سؤال ليبنز: لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم. كما إن موقع ماركس يقف على الضد من موقع هيدجر الذي يقول في **جوهر العقول** بأن مسألة مبدأ العقل، أن شيئاً ما موجود بالفعل، هو السؤال الفلسفي. جدل ماركس يؤكد ادعائي بأن موقفه هنا فختي جداً. تستند فلسفة فخته برمتها على اختزال مسألة الأصل إلى التأكيد الإنساني للذات. بالنسبة لماركس طرح سؤال لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم هو في نهاية المطاف مشكلة تتغلب عليها الشيوعية المنجزة.

يمثل مفهوم ماركس المتعلق بخلق الإنسانية عبر العمل أقصى نقطة في حركة تبدأ بمفهوم الاستقلال الذاتي عند كانط، وتتضمن تأكيد الذات الذي يثبت الذات عند فخته، ومفهوم هيغل عن «الروح» الواثقة من نفسها، والجوهر الشامل Gattungswesen لفويرباخ. والحركة برمتها إلحادية، أو هي تشير بالأحرى باتجاه حالة يصبح فيها نفي الرب أمراً لا حاجة إليه، لأن تأكيد الذات الإنساني لا يعود ينطوي على نفي النفي. ربما كانت للدين دعواه هنا بقدر ما هذه الحركة تنطوي ليس فقط على نزعة إنسانية إلحادية، ولكن شيء آخر. بنفس الطريقة التي تضم فيها هذه الحركة إلحاداً بعد الإلحاد، ربما توجّب أن تتوفر الجرأة على إقامة الحوار مع رب خلف الرب. ربما كان ثمة ما يربط الادعاءين. لكن هذا، على أية حال، أمر آخر. لا أرمي إلى أكثر من التلميح إلى مسألة الدين هنا. يجب أن لا نحوّل الماركسية إلى علم دفاع عن العقائد المسيحية. إن ذلك أسوأ ما يمكن أن نفعل. يجب أن نحافظ على الإحساس بالصراع ولا نحاول خلط الأشياء على نحو زائف.

في المحاضرة التالية سنلتفت إلى كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**، وسنركز

التحليل على مفهوم الفرد الواقعي، وهو مفهوم يحل محل الوعي الذاتي عند فويرباخ. وكما سنرى فان الصراع مع فويرباخ سيتركز تحديداً على تغيير التركيز من الوعي إلى الفرد الواقعي.

الهوامش:

(1) «الحاسم هنا ليس الخروج من الدائرة ولكن دخولها على نحو صحيح». مارتن هيدجر في **الوجود والزمن**، ص 195.

(2) رغم هذا التوسيع في جدل ريكور، ربما وجد القراء صعوبة في قبول رأيه حول إمكانية الفصل لدى ماركس بين التغريب المادي والروحي. تدعم مثل رد الفعل هذا سطور كالتالية التي تظهر في نص ماركس بعد المقتبس المطوّل الوارد في فقرة ريكور السابقة. يقول ماركس، كما اقتبسه ريكور: «يحدث التغريب الديني بصفته كذلك في عالم الوعي، وحياة الإنسان الداخلية فقط، لكن التغريب الاقتصادي يعود للحياة الواقعية...» ما لا يقوله ريكور هو أن الجملة المقتبسة تنتهي على النحو التالي: «تعاليه [أي تعالي التغريب الاقتصادي] يشمل إذن الجانبين (136)». اشتقاق ماركس للتغريب الديني من التغريب الاقتصادي يبدو صريحاً.
ولكن، كما يستشرف ريكور فقط في مناقشة للكلية هنا، هذا التشخيص غير كاف. سيعود ريكور فيما بعد إلى هذه النقطة عند مناقشة تصوير ألتوسير للتوتر بين البنية التحتية والبنية الفوقية وسيدلل على أن الماركسيين حاولوا الكلام عن أساس يمثل البنية التحتية بينما سمحوا للبنية الفوقية - التي تشمل الدين - باستقلالية معينة من النمط الذي يردّ الفعل على القاعدة. يستنتج ريكور بأن ألتوسير لم يقر بما يُظهر تحليله بجلاء: إن أنموذج البنية التحتية/ البنية الفوقية لا يتجدد وإنما يتعرض لهزيمة. يبدو أن مناقشة ريكور لماركس هنا تطرح نفس الدعوى: يوضح ماركس أن اشتقاق التغريب - وبضمنه التغريب الديني - ليس أمراً أحادياً. لا يمكن أن يصنف التغريب في عالم الوعي ضمن التغريب الاقتصادي، أي ضمن التغريب في «الحياة الواقعية». للعوالم المختلفة استقلاليتها الخاصة، ولا يمكن فهمها مجتمعة إلا ضمن فكرة الكلية.

(3) انظر روجيه غارودي، **كارل ماركس: تطور فكره**.

(4) Emanzipation هي الكلمة المستخدمة في النص الألماني الأصلي، ولهذا المصطلح، كما يشرح ريكور، قرابة واضحة مع المصطلح اللاهوتي الكلاسيكي Erlösung، وهو ما يعني النجاة؛ النجاة من مصر ومن العبودية وما إلى ذلك. بينما يسود الاعتقاد بأن للنجاة Erlösung ببساطة معنى روحياً، فإن مثل هذا التأويل يهمل جذر المصطلح بوصفه الفعل الذي بواسطته يتحرر العبد، يُطلق سراحه؛ يتحرر. يشير ريكور إلى المعجم الذي يورده وزترمان في **دليل إلى العهد القديم**. (هذه الملاحظة تستند إلى حوار بين ريكور والمحرر).

(5) انظر مارتن هيدجر، **ما هي الفلسفة؟** ص 95.

5

ماركس: الأيديولوجيا الألمانية (1)

سنتناول في هذه المحاضرة والتي تعقبها **الأيديولوجيا الألمانية**. وبهاتين المحاضرتين سأكمل تحليلي لماركس. بعدها سنتحول إلى مناقشة تأويل الأيديولوجيا كما تكشفت داخل الحركة الماركسية إجمالاً. وأنا مهتم خصوصاً بالنزاع الذي تطور في الماركسية بين التأويلين البنيوي وما يُسمى الإنساني للأيديولوجيا. ولقد تمنيت لو أني قادر على تكريس وقت أطول لتحليل المنظور الإنساني ـ أناس مثل لوكاتش وغارودي ـ، لكن مناقشتي ستتركز على المدخل البنيوي كما يتمثل في عمل لوي ألتوسير. بعد هذا العرض، سننتقل إلى مانهايم ثم إلى فيبر ومشكلته المتعلقة بإضفاء الشرعية على السلطة. بعد فيبر سنختبر هابرماس، وسنختم مناقشة الأيديولوجيا بالإشارة إلى غيرتز، وعندها سأطرح بعض أفكاري الخاصة. نتوفر مع **الأيديولوجيا الألمانية** على نص ماركسي وليس ما قبل ـ ماركسي. لهذا السبب فإن مما له أهمية قصوى تعيين الإطار المفهومي للنص بدقّة. حتى أولئك الذين يميلون إلى استبعاد كتابات ماركس المبكرة يعتبرون هذا النص انتقالياً. يمكننا القول إذن بان **الأيديولوجيا الألمانية** نص انتقالي على الأقل، إن لم يكن الأساس لكل كتابات ماركس الماركسية تماماً. المشكلة هي تعيين الموقع الصائب للفجوة أو، ما يسميه ألتوسير، القطيعة المعرفية بين نصوص ماركس الأيديولوجية والأنثروبولوجية المبكرة من جهة وكتاباته الناضجة من جهة أخرى، بحيث نقرر إلى أي جانب من جانبي القطيعة نضم كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**. (لأغراض المناقشة، سنشير إلى ماركس وحده باعتباره مؤلف

الأيديولوجيا الألمانية، رغم أن العمل كان جهداً مشتركاً لماركس وأنجلز).

مسألة القطيعة هذه حاسمة لأنَّ **الأيديولوجيا الألمانية** يفتح منظورين في آن واحد، وسيختلف التأويل الماركسي بشكل حاسم اعتماداً على أي البديلين يُعطى مكان الصدارة. ما يبتعد عنه **الأيديولوجيا الألمانية** واضح: كيانات مثل الوعي والوعي الذاتي والوجود النوعي، وهي مصطلحات تعود كلها إلى نمط التفكير الفويرباخي وبالتالي إلى النزعة الهيغلية في الفلسفة الألمانية. ولكن إذا كان واضحاً إن هذه المصطلحات قد هُزمت، فإن ما هو أقل وضوحاً المفاهيم التي تخاض من أجلها المعركة. البديل الأول الذي يقدمه **الأيديولوجيا الألمانية** هو استبدال المفاهيم القديمة بكيانات مثل أنماط الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والطبقات، وهي المعجم الماركسي النموذجي. حسب هذا المدخل، يمكن تعريف هذه الكيانات الموضوعية دون أية إشارة إلى الذوات الفردية أو، بالنتيجة، إلى اغتراب هذه الذوات. إذا وقع الاختيار على هذا البديل، فإن نقطة ابتداء الماركسية ستتضمن ظهور فكرة الأساس الواقعي. يصبح الأساس الواقعي البنية التحتية وتُربط الأيديولوجيا إلى هذا الأساس كبنية فوقية. وكما سنرى، فإن التيار الرئيسي في الماركسية التقليدية يركز على مفاهيم الأساس الواقعي والبنية الفوقية هذه؛ أي البنية التحتية والبنية الفوقية. التركيز على الكيانات الموضوعية واستبعاد الأفراد المندرجين في هذه العمليات. وفق هذا المنظور، **الأيديولوجيا الألمانية** ماركسي بمعنى دفعه إلى الصدارة أساساً مادياً لكيانات مجهولة بدلاً من التمثيلات والخيالات المثالية التي تتركز حول الوعي. النظرة إلى الوعي على أنه واقع على جهة الأيديولوجيا تماماً، وليس في الوعي ما يقال عنه انه موجود في الأساس المادي بوصفه كذلك.

المنظور الثاني الذي يفتحه **الأيديولوجيا الألمانية** يمضي باتجاه مختلف. الطبقات وكل الكيانات الجمعية الأخرى ـ أنماط الإنتاج، قوى، علاقات، وما إلى ذلك ـ لا ينظر إليها على أنها الأساس النهائي، بل هي بالأحرى الأساس لعلم موضوعي. ويجادل هذا المنظور بأن الأكثر جذرية في هذا المدخل هو الكيانات الموضوعية مدعومة من قبل الأفراد الفعليين الأحياء ويُعطى مفهوم الحياة الواقعية كما يحياها أفراد واقعيون موقعاً مركزياً. في هذه الحالة، لا تحدث القطيعة

المعرفية عند ماركس بين عالم الوعي كأيديولوجيا وكيانات جمعية مجهولة بوصفها كذلك، ولكن داخل فكرة الإنسانية نفسها. ويقال إن التمييز يكون بين تركيز الهيغليين الشباب على الإنسانية كوعي وتركيز ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** على الإنسانية بوصفها أفراداً واقعيين أحياء. إذا استقر الخط الفاصل في ماركس هنا، فإن تأويل المعنى الكامل للماركسية سيختلف تماماً. لن تعود بنية رأس المال الأساس النهائي؛ بدلاً منها سيعكس رأس المال تجريداً منهجياً يتجذر أخيراً في حياة الأفراد. من المهم اتخاذ موقف بصدد هذا التأويل، لأنَّ مفهوم الأيديولوجيا الذي يوظفه ماركس في هذا النص ليس متضاداً مع العلم بل مع ما هو واقعي. (سنترك للمحاضرات اللاحقة حول أشكال الماركسية التي أعقبت ماركس مناقشة كيف أن مفهوم الأيديولوجيا قد تغير عندما صار يوضع على الضد من العلم بدلاً من الواقع). في **الأيديولوجيا الألمانية** الأيديولوجي هو الخيالي بوصفه متضاداً مع الواقعي. وبالنتيجة، فإن تعريف مفهوم الأيديولوجيا يعتمد على تحديد ما هو الواقع - طبقة أو فرد - الذي يوضع مقابله.

سنبقى في هذه المحاضرة والتي تعقبها أقرب ما يمكن إلى نص **الأيديولوجيا الألمانية**، ومن خلال حفاظنا على إمكانية القراءتين سنتلمس الغموض الذي يسمح به النص. يشبه هذا النص صورة فتجنشتين التي تظهر بطة/ أرنب(رغم أني لا أعرف أيهما الأرنب في هذه الحالة): يمكن أن نقرأه كنص يتناول الأفراد في حياتهم الواقعية أو نص عن الطبقات، أي معجم إنتاج وليس معجم حياة. تحليلي لـ **الأيديولوجيا الألمانية** سينطلق وفق الطريقة التالية: سأقدم أولاً بعض التعليقات الإضافية الافتتاحية لتوضيح مشكلة الأيديولوجيا التي يثيرها النص، ثم أُلقي نظرة على مفاهيم هذا العمل الستة أو السبعة الأساسية. وأخيراً، سأناقش الخيطين الفكريين اللذين يتبديان في النص. في هذه المحاضرة سأركز على تقديم المفاهيم؛ وسأحتفظ بالمزيد للمقارنة التي تقدمها المحاضرة القادمة بين القراءتين المتناوبتين.

أما بالنسبة للنص نفسه، فان الطبعة التي نناقشها هي ترجمة للقسم الأول فقط من الأصل الألماني. ويجب أن انبه إلى ملاحظة واحدة حول الترجمة هي أن ترتيب المقاطع لا يلتزم دائماً بنفس ترتيبها في النص الألماني. لقد اختار المحرر

نظاماً تغلب عليه النزعة التعليمية في العرض، رغم ان ذلك يُفقد بعض المقاطع أهميتها، إذ إن قراءتها بعد مقاطع أخرى كما في الأصل ستكون افضل. النص نفسه أعده ماركس للنشر رغم أنه لم يُنشر فعلاً في حياته. وبعد أن ظل مفقوداً لعدة سنوات أستعيد ونشر لأول مرة عام 1932. لن أنفق وقتاً طويلاً، إن أنفقت أي وقت، في ما يسمى «أطروحات حول فويرباخ»، التي أُضيفت إلى كتابنا كنص مكمّل، رغم إن هذه الأطروحات غامضة جداً ويتوجب قراءتها مع المقطع الذي يتناول فويرباخ من الكتاب. إحدى هذه الأطروحات يمكن أن تساعدنا على تعيين موضع إشكاليتنا منذ البداية. تنتهي «الأُطروحات» بهذه الأطروحة المعروفة «لم يفعل الفلاسفة إلا تأويل العالم بطرق شتى، أما المطلوب فهو تغييره». (123) لكن المشكلة تتمثل في مدى قدرتنا على التغيير دون تأويل. وهي تحديداً مشكلة بحثنا للأيديولوجيا.

نجد في المقدمة التي تفتتح **الأيديولوجيا الألمانية**، أول تنويه إلى معنى الأيديولوجيا في النص. يعين النص هدفاً له أصلاً الهيغليين الشباب، وبالتالي كل ما تبع انحلال النظام الهيغلي. ثم ينطلق من هذا الأساس إلى توسيع المفهوم ليشمل كل أشكال الإنتاج غير الاقتصادية تماماً، مثل القانون والدولة والدين والفلسفة. يجب إذن أن لا يغيب عنا أبداً الأساس الأولي لهذا المفهوم كمصطلح سجالي يستهدف مدرسة فكرية معينة. يبدأ ماركس بالقول «لقد ظلَّ الناس حتى الآن يصنعون لأنفسهم على الدوام مفاهيم زائفة عن أنفسهم، عن ما هم عليه وما يجب أن يكونوا عليه. وقد نظموا علاقتهم حسب أفكارهم. . .» الكلمة الألمانية التي تقابل «مفاهيم» وكذلك «أفكار» هي Vorstellungen، تمثيلات، و Vorstellungen هي الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا وليست الطريقة التي نعمل بها أو نفعل أو نكون. «لقد نظموا علاقاتهم حسب أفكارهم عن الرب وعن الإنسان الاعتيادي. . . الخ. لكن خيالات عقولهم الجامحة أفلتت من أيديهم. فانحنوا وهم الخالقون أمام ما خلقوه». مرة أخرى لدينا صورة القلب. ما كان منتَجاً (بالفتح) أصبح سيداً. وأُنموذج الاغتراب حاضر دون استخدام المصطلح. يجب أن لا ننسى هذا، لأن هنالك من يؤكد بين المعلقين على أن مفهوم الاغتراب قد اختفى من هذا الكتاب. يستمر ماركس:

> لنحررهم من الخرافات والأفكار والعقائد الجامدة، تلك الكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها. لنثر ضد حكم الأفكار. هنالك من يقول لنعلّم الناس تبديل هذه الخيالات بأفكار تستجيب لجوهر الإنسان؛ ويقول آخر إن علينا اتخاذ موقف نقدي تجاهها؛ ويقول ثالث؛ نخلصهم من أفكارهم وعندها سينهار الواقع القائم. (37)

الأيديولوجيا التي تتعرض للانتقاد هنا تدعي بان كل ما نحتاجه لكي نغير حياة الناس هو تغيير أفكارهم. والتحدي الوارد في الجملة الأخيرة موجه على التوالي إلى فويرباخ وبرونو بوير وسترنر.

في القسم الأول من نص ماركس، يُتخذ فويرباخ حالة يتم من خلالها اختبار الأيديولوجيا الألمانية، انطلاقاً من اختزاله للتمثيلات الدينية إلى أفكار للكائنات البشرية. يجادل ماركس بأن هذا الاختزال يبقى بمعنى ما فكرة دينية، ما دامت كل المزايا المستبقاة من الإطار الديني للأفكار تُرد إلى الوعي. وما يسميه ماركس سعي الهيغليين الشباب إلى تأويل الواقع يتضمن استخدامهم لنقد يتنقلون فيه على الدوام داخل عالم الفكر؛ فهم يردون نوعاً من الفكر إلى آخر دون أن يخرجوا من إطار الفكر. «هذا المطلب [الذي يقدمه الهيغليون الشباب] لتغيير الوعي يبلغ تأويل الواقع بطريقة أخرى، أي إدراكه بواسطة تأويل آخر.» (41) لذلك، يتحرك التأويل دائماً بين تأويلات أخرى. يساعدنا منظور ماركس هنا على إعطاء المزيد من التفسير لأطروحته الحادية عشرة عن فويرباخ التي اقتبسناها للتو، والقائلة بان الفلاسفة اكتفوا بتأويل العالم بينما المطلوب تغييره (123). التأويل عملية تحدث داخل التمثيل، ولذلك فإنها تبقى أيديولوجية بهذا المعنى. المشكلة بالنسبة لماركس أن علينا قبل التحرك باتجاه تغيير الأجوبة، العمل على تغيير نمط طرح السؤال، يجب تحويل الأسئلة. «لم يخطر ببال أحد من هؤلاء الفلاسفة البحث في الرابطة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني، العلاقة بين نقدهم والمحيط المادي الذي يضمهم». (41)

يتيح لي ذكر كلمة «مادي» في هذا المقطع تقديم مبحث عن المفاهيم الأساسية في **الأيديولوجيا الألمانية**. أريد أن امسح معجم النص قبل أن انظر في الطرق البديلة التي يمكن أن يُؤوَّل بها. المصطلح المركزي هو «مادي»، وهو

يوضع دائماً على الضد من «مثالي». في هذا العمل، المادي والواقعي مترادفان تماماً، كما هو الحال بالنسبة للمثالي والخيالي. العبارة التالية تلقي الضوء على اتجاه ماركس:

> ليست المقدمات التي ننطلق منها عشوائية ولا هي عقائد جامدة، بل مقدمات واقعية لا يمكن الخروج بتجريدات منها إلا في المخيلة. إنها الأفراد الواقعيون وفعاليتهم والأحوال المادية التي يعيشون فيها، تلك التي وجدوها قائمة بالفعل وتلك التي أنتجتها فعاليتهم على حد سواء. لذلك يمكن التحقق من هذه المقدمات بطريقة تجريبية محضة. (42)

لاحظوا أولاً بان الصفة «واقعي» تُعرف المقدمات. والمقدمات Voraussetzungen، افتراضات مسبقة. على الضد من هذه المقدمات الواقعية هنالك التجريدات والمخيلة. عندما يواصل ماركس قائلاً بان المقدمات الواقعية التي ينطلق منها هي «الأفراد الواقعيون وفعاليتهم والأحوال المادية التي يعيشون فيها...» يحضر الاحتمالان لتأويل **الأيديولوجيا الألمانية** بالفعل. وضع الأفراد الواقعيين والأحوال المادية معاً ربما أشار إلى أن الأساس في النهاية هو الأفراد في أحوالهم المادية. ربما أمكن اعتماد هذه طريقة تسمح بالاحتفاظ بالقراءتين. عموماً، الأحوال المادية والأفراد الواقعيون هما المفهومان الأساسيان. لا بد أن أشير إلى ملاحظة أخيرة بصدد قول ماركس هي إن علينا أن نلاحظ ونحن نقرأ بان المقدمات الواقعية يمكن التحقق منها تجريبياً، بأنها مقدمات أولاً وتم التحقق منها ثانياً .

اعتماداً على إعلان ماركس، يجب التركيز منذ البداية على نقطة واحدة: إن البنيات المجهولة، كالأحوال المادية، يزاوجها ماركس مباشرة مع الدعم الذي يُقدم إليها من قبل الأفراد الواقعيين. الأحوال المادية هي دائماً كذلك بالنسبة للأفراد. وماركس يؤكد الدور الذي لا يمكن استبعاده للأفراد الأحياء من البشر: «المقدمة الأولى لكل التاريخ البشري هي بالطبع وجود أفراد أحياء من البشر». (42) ويثري ماركس هذا الدور من خلال ملاحظة مساهمة البشر في أحوالهم المادية؛ وهي ملاحظة تساهم أيضاً في توسيع فكرة الأحوال المادية نفسها. «يقوم البشر من

خلال إنتاجهم وسائل بقائهم بإنتاج حياتهم المادية الفعلية على نحو غير مباشر». (42) ما زال الموضوع الكائنات البشرية، إذ لا يمكن تعريف الأحوال المادية دون ميدان معين من الفعالية البشرية.

تحدث منذ البداية إذن، تبادلية دقيقة بين الفعالية البشرية والاتكال الإنساني. من جهة، تنتج الكائنات البشرية أحوالها المادية، إلا أنها من جهة أخرى تعتمد أيضاً على هذه الأحوال. من المهم ملاحظة أن ما نحصل عليه هنا ليس استقلالاً للوعي، الذي يمكن أن يكون مثالية، ولا استقلالاً ذاتياً للأحوال. تكون الحالة دائماً كذلك بالنسبة لطريقة معينة في الفعل. عندما يقول ماركس: «تعتمد طبيعة الأفراد إذن على الأحوال المادية التي تقرر إنتاجهم». (42) فان طبيعة الأفراد تبقى حتى في هذه العلاقة الاتكالية. وكما نرى فإن مفهوم حياة الفرد البشرية هذا يختلف تماماً عن مفهوم موضعة يغرّب فيما بعد الميتافيزيقي والمجرد في الواقع. لقد استبدل مفهوم الموضعة، الذي كان ما يزال هيغلياً، بفكرة حياة فردية منتجة في أحوال هي نفسها معطى بالنسبة لهذه الفعالية. هنالك علاقة بين الجانب الإرادي للفعالية والجانب اللاإرادي للحالة. وتنشأ القطيعة مع وعي ذاتي يتمتع بالاستقلال داخل هذا الاعتماد على الأحوال المادية تحديداً، الأحوال الفاصلة؛ لكن الأحوال تقترن رغم ذلك دائماً بمفهوم الفعالية. ربما كان هذا كافياً بشأن المفهوم الأول الذي ننظر فيه، أي المادي والواقعي في علاقته بالأفراد والأحوال. ونكون به قد حافظنا على القراءتين الممكنتين للنص.

المفهوم التالي الذي سنناقشه هو قوى الإنتاج. تنبع أهمية هذا المفهوم من كونه يولج التاريخ في مدار الجدل برمته. يؤثر التاريخ في الأساس الأنثروبولوجي الذي اختبرناه للتو عبر ما يسميه ماركس تطور قوى الإنتاج. ولدور هذا المفهوم مضامين مهمة بالنسبة لمفهوم الأيديولوجيا؛ إذ يقول ماركس في عبارات متطرفة وقوية جداً، سنعود إليها فيما بعد بتفصيل أكبر، أن ليس ثمة تاريخ للأيديولوجيا (47). عملية التاريخ تأتي دائماً من الأسفل، وهو ما يعني تحديداً بالنسبة لماركس أنها تأتي من تطور قوى الإنتاج. الحياة إجمالاً لا تاريخ لها؛ والكائنات الحية مثل النحل والنمل تبني بيوتها دائماً بنفس الطريقة. إلا ان ثمة تاريخ للإنتاج البشري.

يرتبط بمفهوم قوى الإنتاج هذا مفهوم أنماط الإنتاج، أو ما ستُسميه الأعمال

اللاحقة علاقات الإنتاج. العلاقات بين قوى الإنتاج وأنماط الإنتاج مهمة لأن التأويل البنيوي المعادي للنزعة الإنسانية لماركس سيعتمد أساساً على هذا التفاعل بين القوى والأشكال، بين قوى إنتاج وعلاقات إنتاج. وعلاقات الإنتاج هي أساساً إطار تشريعي، أي نظام الملكية، الأجر، وما إلى ذلك؛ وهي لذلك القواعد الاجتماعية التي تنطلق وفقها العملية التكنولوجية. يدّعي ماركس بأن من غير الممكن وصف التكنولوجيا، التي تشمل قوى الإنتاج فقط، بأنها توجد بذاتها ولذاتها؛ لا وجود لقوى الإنتاج بوصفها مثل هذا الـ «لا مكان». إنها دائماً مشتبكة في إطار تشريعي معين، أي دولة، وما إلى ذلك. ينتج عن هذا إن قوى الإنتاج وأشكاله تترابط على الدوام. والخطة التطورية التي تميز ماركس تنطبق على هذا المستوى أيضاً. يصف ماركس كل عملية التاريخ بأنها تطور لقوى الإنتاج يتصل بتطور أشكال تستجيب له. وفي تشخيص تقسيم العمل وأشكال التملك ـ التطوُّر المترابط منطقياً للملكية القبلية والجماعية والإقطاعية ومن ثم الرأسمالية ـ تكون حالة نظام التملك الشكل الذي تتطور ضمنه القوى (43 ـ 46). أحد التيارات التي تطورت في الماركسية التقليدية تدّعي بأن المشكلة الوحيدة التي تحتاج إلى حل هي التفاوت بين الأشكال والقوى. وفحوى الجدل أن البنية الرأسمالية عقبة أمام تطور قوى الإنتاج، وبالتالي فإن الثورة هي العملية التي تتناغم من خلالها الأشكال والقوى.

المفهوم الثالث الذي سننظر فيه هو الطبقة، أي نمط الاتحاد، الترابط الناتج عن التفاعل بين القوى والأشكال. ولهذا المفهوم أهمية دقيقة لدراستنا، لأن المشكلة هي إن كانت الطبقة هي الشرط المسبق النهائي لنظرية في الأيديولوجيا. تقول بعض النصوص أن الأيديولوجيا تكون دائماً أيديولوجيا طبقة. ولكن نوعاً آخر من التحليل يذهب إلى أن بالإمكان وجود جينيالوجيا للطبقة. لذلك، فان الجزم في دور الطبقة يعتمد على الكيفية التي نعين بها موقع المفهوم في تحليل ماركس. يقدم ماركس مفهوم الطبقة في **الأيديولوجيا الألمانية** بالشكل التالي:

الحقيقة لذلك هي أن أفراد محددين فعالين إنتاجياً على نحو محدد يدخلون في هذه العلاقات الاجتماعية والسياسية المحددة... البنية الاجتماعية والدولة دائماً ما يتطوران تدريجياً من عملية الحياة لأفراد

محددين، ولكن لا كما يبدو [Erscheinen] هؤلاء الأفراد في مخيلتهم [Vorstellung] هم أو مخيلة أناس آخرين، ولكن كما هم واقعياً؛ أي كما يشتغلون، وينتجون مادياً، وبالتالي كما يعملون في أطر مادية محدودة وافتراضات مسبقة وأحوال مستقلة عن إرادتهم. (46 ـ 47)

أود أن اعدل الترجمة قليلاً. Vorstellung ليست مخيلة بل هي بالأحرى مفهوم، فكرة أو تمثيل. يغاير ماركس الطريقة التي تظهر بها بعض الأشياء (Erscheinen) بوصفها ظاهرة، أي في التمثيلات، مع الطريقة التي توجد بها فعلاً. علينا أن نحتفظ بمصطلح Vorstellung لأنه الفكرة الأساسية لما تعنيه الأيديولوجيا فعلاً.

على أساس القول الذي اقتبسته للتو، أظن مرة أخرى بان المفهوم الرئيسي الناشط هنا هو الفرد في أحوال محددة، ولكن حيث تنتمي هذه الأحوال إلى بنية الفرد. تخص بنية الطبقة ما يكون عليه الناس وليس ما «يتخيلون»، ليس مجرد نظرتهم إلى أنفسهم. كذلك، يمكننا القول بأنَّ هذه البنية أنطلوجية، إنها نمط الوجود معاً الذي يسبق الطريقة التي يمثل الناس بها وضعهم. يقدم نص الأصل الألماني هذه النقطة بقوة اكبر. عندما يقول ماركس «كما هم واقعياً»، فان الكلمة الألمانية المقابلة لـ «واقعياً» هي Wirklich، ولهذه الكلمة نفس جذر Wirken، التي ترجمت بـ «كما يعملون». إذن ففي الألمانية أن تكون واقعياً وان تعمل شيء واحد. أن تكون يعني أن تعمل، والطبقة هي طريقة في العمل معاً. مرة أخرى يدعم مفهوم الأفراد العاملين مفهوم الطبقة؛ وضروري للمفهوم هو «عملية الحياة لأفراد محددين [Bestimmter، يقررون أو يتقررون]». يوجد هنا استشراف أولي للعلاقة بين ما يُسمى البنية الفوقية والبنية التحتية؛ الطبقة بنية تحتية، ولكن بوصفها نمط وجود مشترك فهي أيضاً فعالية في أحوال معينة.

يقودنا النص بعد ذلك إلى مفهوم المادية التاريخية وهو مهم، رغم عدم استخدام المصطلح نفسه. والواقع إننا لا نجد المصطلح لدى ماركس بل في الماركسية[1] المتأخرة فقط. ينطلق المصطلح من وصف مجموعة الأحوال المادية التي لن يوجد تاريخ بدونها. بالنسبة **للأيديولوجيا الألمانية** المادية التاريخية هي وصف الأحوال المادية التي تمنح الإنسانية تاريخاً. ولقد عنون محرر الترجمة

الإنجليزية هذا المقطع «التاريخ: الأحوال الأساسية» (48). لم تصبح المادية التاريخية بعد فلسفة، نظرية، عقيدة، فكرة جامدة؛ إنما هي طريقة في قراءة الحياة البشرية على أساس الظروف المادية لفعاليتها.

يلخص ماركس طبيعة التطور التاريخي الذي تعبر عنه المادية التاريخية في ثلاث نقاط. تشمل المادية التاريخية أولاً إنتاج الوسائل لإرضاء الحاجات الإنسانية المادية (48). يقول ماركس بأن الاقتصاديين حين يتكلمون عن الحاجة فانهم إنما يشيرون إلى كيان هو ضرب من التجريد. هم يهملون حقيقة أن الحاجات تتلقى بُعدها التاريخي فقط من إنتاج وسائل إرضائها. بدقة أكبر، إذن، إنتاج الحياة المادية نفسه تاريخي، لكن الحاجات بوصفها كذلك ليست تاريخية. يصح هذا إلى حد أن المرحلة الثانية لهذا التاريخ هي إنتاج حاجات جديدة (49). عندما لا ننتج من الوسائل إلا ما يرضي الحاجات القائمة، فان هذا الإنتاج يتحدد بأفق هذه الحاجات المعطاة. العنصر الثاني الأساسي لما يترتب من نتائج تاريخية لا ينشأ إلاّ عند إنتاج حاجات جديدة. عندها فقط يوجد تاريخ للرغبة، كما نعرف جيداً في عصر الإعلان الذي نعيشه، أي هذا الخلق الدائم للحاجات من أجل البيع وما إلى ذلك.

اللحظة الثالثة التي تدخل التطور التاريخي هي إعادة إنتاج الإنسانية عبر العائلة (49). من المفيد مقارنة ماركس مع هيغل بصدد هذا الموضوع. في كتاب هيغل **فلسفة الحق** تمثل العائلة البنية الاجتماعية في أكثر أطوارها طبيعية ومباشرة؛ لا تؤخذ الحياة الاقتصادية بنظر الاعتبار إلا لاحقاً. ولكن بنية العائلة بالنسبة لماركس تنطلق من تاريخ الحاجات بصفته جزءاً من تاريخ الإنتاج. هنا يتمثل تاريخ العائلة في أنها أولاً تكون خلية اقتصادية، ثم تأتي الصناعة لتدمرها وما إلى ذلك. تبقى العائلة في مجرى القوى المنتجة. هل يحتم علينا ذلك القول بأن المادية التاريخية تقطع صلتها تماماً مع الكائنات البشرية، مع الأساس الإنساني؟ لا نستطيع ذلك إذا أبقينا في عقولنا هذا الإعلان الأساسي «يعني الاجتماعي بالنسبة لنا التعاون بين كثرة من الأفراد، بغض النظر عن الأحوال التي يتم بها والطريقة والغاية»(50). Zusammenwirken، التعاون، يوجد دائماً كخلفية لكيان جمعي. يرد ماركس الكيانات الجمعية التي هي موضوع المادية التاريخية إلى أفراد ينتجونها.

نتطرق الآن إلى الأيديولوجيا نفسها بصفتها المفهوم الأساسي الخامس في هذا النص. الأيديولوجي بالنسبة لماركس هو ما تعكسه التمثيلات. إنه العالم التمثيلي في تضاده مع العالم التاريخي، واتساق الأخير ناجم عن الفعالية وأحوال وجودها وتاريخ الحاجات وتاريخ الإنتاج، وما إلى ذلك. يغطي مفهوم الواقع كل العمليات التي يمكن إدراجها ضمن المادية التاريخية. مرة أخرى نلاحظ أن التضاد ليس بعد بين الأيديولوجيا والعلم، كما هو في الماركسية الحديثة، بل بينها وبين الواقع. وسأتخذ كنص مركزي بصدد الأيديولوجيا بعض السطور التي ذكرناها للتو: «البنية الاجتماعية والدولة دائماً ما تتطوران تدريجياً من عملية الحياة لأفراد محددين، ولكن لا كما يبدو [Erscheinen]هؤلاء الأفراد في مخيلتهم [Vorstellung] هم أو مخيلة أناس آخرين، ولكن كما هم واقعياً...» (46). يمكن أن يتسع مفهوم الأيديولوجيا بحيث يغطي ليس فقط التشويهات بل كل التمثيلات، كل الـ Vorstellungen. يمكن للأيديولوجيا أن تكون أحياناً مفهوماً محايداً، ويصل هذا الحياد إلى حد يجعل الشيوعية الشرقية، على سبيل المثال، تتكلم عن الأيديولوجية الشيوعية كمضاد للأيديولوجية البرجوازية. لذلك ليس لمصطلح الأيديولوجيا بالضرورة إيحاءات سلبية. إنه يوضع فحسب مقابل ما هو واقعي، فعلي، Wirklich. يمكن أن نلاحظ مدى قرب ذلك من التشويه، ما دام أن لا تكون واقعياً يعني إمكانية أن تكون مشوهاً. مع ذلك، لا بد من الاحتفاظ بالفارق بين هاتين اللحظتين.

إذا احتفظنا بهذا الفارق، ندرك بأننا لا نستطيع أن نستبعد إمكانية أن يكون التشويه قاصراً عن تغطية الأيديولوجيا. ويقودنا هذا إلى التساؤل عن إمكانية وجود لغة للحياة الواقعية نعتبرها الأيديولوجيا الأولى، أو أبسط الأيديولوجيات. يقدم ماركس الإجابة في مقطع سأقرأه كاملاً: «إن إنتاج الأفكار والمفاهيم والوعي [Der ideen, vorstellungen, der Bewusstseins] يكون في البداية محبوكاً على نحو مباشر مع الفعالية المادية والعلاقات المادية للناس، لغة الحياة الواقعية».(47) مفهوم لغة الحياة الواقعية هذا له موقع أساسي بالنسبة لتحليلنا؛ مشكلة الأيديولوجيا تقتصر على كونها تمثيلاً وليست ممارسة واقعية. لا يقع الخط الفاصل بين زائف وصحيح، ولكن بين واقعي وتمثيل، بين الممارسة و Vorstellung.

أنا نفسي، وانسجاماً مع غيرتز، سأطعّم كل تحليل الأيديولوجيا بهذا التنازل - أو بما سيصبح تنازلاً على الأقل في اللغة الماركسية - القائل بان هنالك لغة للحياة الواقعية تسبق كل التشويهات، بنية رمزية للفعل تكون بدائية ولا مفر منها إطلاقاً. يواصل ماركس القول:

> إن التصور والتفكير والتعامل العقلي للبشر، يبدو في هذه المرحلة تدفقاً [Ausfluss]، انبعاثاً لسلوكهم المادي. والشيء نفسه ينطبق على الإنتاج العقلي كما يتبدى في لغة السياسة، القانون، الأخلاق، الدين، الميتافيزيقيا... إلخ التي يستخدمها البشر. البشر هم الذين ينتجون مفاهيمهم وأفكارهم... إلخ - بشر واقعيون فعّالون، بينما هم مشروطون بتطور محدد لقواعدهم الإنتاجية وتعاملهم [Verkehrs] الذي يستجيب لها، وصولاً لاقصى أشكالها(47).

التعامل هو الترجمة الواردة في هذا النص للكلمة الألمانية Verkehr. وهي كلمة ستختفي من معجم ماركس لتحل محلها Verhaltnis، والتي ترجمت على أنها «علاقة». ويتواصل المقطع كما يلي: «لا يمكن للوعي أن يكون أي شيء آخر سوى وجود واع، ووجود البشر هو عملية حياتهم الفعلية». هنالك في الألمانية لعب على الكلمات لا يمكن للترجمة الإنجليزية أو الفرنسية نقله. يركز ماركس على أن الوعي Bewusstsein وجود واع (Bewusstes sein). مرة أخرى لا يتمتع الوعي باستقلال ذاتي بل هو بدلاً من ذلك مرتبط بالكائنات البشرية، «عملية الحياة الفعلية».

تظهر تشويهات الأيديولوجيا بقدر ما ننسى أن أفكارنا نتاج؛ عند هذه النقطة يحدث القلب. يشرح ماركس، في سطوره الشهيرة في صورة الكاميرا Camera obscura، التي تختم المقطع الذي كنا للتو نناقشه: «إذا كان البشر وظروفهم يظهرون مقلوبين رأساً على عقب، كما في صورة الكاميرا Camera obscura، فان هذه الظاهرة تنشأ عن عملية حياتهم التاريخية كما إن قلب الأشياء على الشبكية ينشأ من عملية حياتها الفيزيقية». (47) هذا هو نمط النصوص التي تلعب دوراً كبيراً في الماركسية التقليدية. الصورة فيزيقية - ليس بوسعنا إنكار ذلك - والصورة تنقلب فعلاً في الكاميرا. لذلك يبدو أن لدينا مدخلاً ميكانيكياً إلى مشكلة

الأيديولوجيا تكمن أصوله حقيقة في مجرد استعارة. إنها استعارة عن قلب الصور، لكنها تستمر كمقارنة تضم أربعة مصطلحات. يماثل القلب الأيديولوجي بالنسبة لعملية الحياة الصورة في الإدراك بالنسبة للشبكية. ولكن ما المقصود بصورة على الشبكية، ذلك ما لا استطيع البت فيه، ما دامت هنالك صور يقتصر وجودها على الوعي. لذلك، فرغم أن هذه الاستعارة أخّاذة فإنها ربما تكون خادعة أيضاً.

سوف نرى فيما بعد كيف إن لوي ألتوسير يحاول في الواقع التخلص من هذه المقارنة مع القلب في صورة الكاميرا، مؤكداً بأن الصورة عندما تُعكس فإنها تبقى نفسها لا تتغير. لذلك فان ألتوسير يتمادى إلى القول بأن الصورة المعكوسة تنتمي إلى نفس العالم الأيديولوجي الذي ينتمي إليه أصلها. وهو يدّعي بأن علينا نتيجة لذلك أن ندخل فكرة تختلف تماماً عن القلب، هي القطيعة المعرفية. (يورد ألتوسير سبينوزا باعتباره مثالاً جيداً على فيلسوف عبّر عمله عن هذا المنظور). الصور التي يستخدمها ألتوسير مؤداها أن علينا أن **نُحدث قطيعة** مع الإدراك الحسي الاعتيادي لشروق الشمس منطلقين إلى الملاحظة الصحيحة فلكياً بان شروق الشمس وغروبها غير موجودين إلا بالمعنى الادراكي الحسي الضيق. ليس هذا التغيير قلباً بل هو قطيعة، Coupure. (أدخلت كلمة Coupure إلى الفرنسية من قبل غاستون باشلار لتمثيل دعواه بأن كل التقدم العلمي يتحقق من خلال قطيعات معرفية). بالنسبة لألتوسير إذن، يجب أن تحل فكرة القطيعة المعرفية محل فكرة صورة الكاميرا Camera Obscura، ما دامت الصورة المقلوبة تبقى دائماً هي نفسها. قلب الهيغلية يمكن أن يكون هيغلية ـ ضد، لكن هذا القلب يتم رغم ذلك ضمن إطار هيغلي.

ليس هذا الاستبصار الألتوسيري ما أريد أن أؤكد عليه بصدد نص ماركس على أية حال. لست مهتماً هنا بالوضوح الزائف لصورة القلب بقدر اهتمامي بمدى الإمكانيات المحفوظة في تحليل ماركس، وهو مدى يمتد من لغة الحياة الواقعية إلى التشويه الجذري. وأود التأكيد على أن مفهوم الأيديولوجيا يغطي هذا المدى بأكمله. كما إن مما يثير الاهتمام ما ترتبط الأيديولوجيا به، أي ما يسميه ماركس عملية الحياة الفعلية؛ وهي نقطة الإحالة النهائية. الكائنات البشرية هي دائماً نقطة الإحالة، لكنها كائنات بشرية في أحوال تاريخية.

على أية حال فان الكاميرا المؤسفة هذه، صورة الكاميرا، ترافقها بعض التشخيصات المؤسفة الأخرى أيضاً. ورغم أنها لا تتعدى في النص كونها صوراً، فقد جمّدتها الماركسية التقليدية. أفكر على وجه الخصوص بمصطلحات مثل «انعكاس» و «صدى». «نحن ننطلق من بشر واقعيين فعّالين، ونبيّن على أساس عملية حياتهم الواقعية تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لعملية الحياة هذه. إن الصور المجردة المتشكلة في دماغ الإنسان هي أيضاً، وبالضرورة، تساميات لعملية حياتهم المادية. . .»(47). يعيش الناس، لكن هنالك أصداء لعملية الحياة هذه في أدمغتهم. وهنا تبدو الأيديولوجيا وكأنها نوع من الدخان أو الضباب، شيء ثانوي بلغة الإنتاج. لاحظوا أيضاً كلمة «تساميات» التي تظهر في النص. هذه الكلمة حازت على شعبية من خلال فرويد، لكنها مثل صورة الكاميرا وصورة الشبكية، ذات اصل فيزيقي. المتسامي هو ما يتبخر في بعض العمليات الكيميائية (الأقرب إلى عمليات الخيمياء منها إلى عمليات الكيمياء)؛ إنها الرواسب على الجزء العلوي من الوعاء. لذلك فإن المتسامي هو تبخر المنتج. يترتب على تعبيرات مثل انعكاسات وأصداء وتساميات، وصور شبكية كلها إن شيئاً يخرج من شيء آخر.

في الماركسية المتأخرة، تقود العلاقة المؤسسة بين الواقع والصدى أو الانعكاس إلى استهانة دائمة بكل فعالية فكرية مستقلة ذاتياً. والشاهد على هذا المنظور يقدمه قول ماركس الشهير بأن العمليات الفكرية ليس لها تاريخ.

> الأخلاق، الدين، الميتافيزيقيا، وكل بقية الأيديولوجيا وما يتجاوب معها من أشكال الوعي، لن تحتفظ لذلك بشبه الاستقلال. إنها بلا تاريخ، وبلا تطور؛ لكن البشر وهم يطورون إنتاجهم المادي وتعاملهم المادي Verkehr يغيّرون، فضلاً عن ذلك، وجودهم الواقعي وتفكيرهم ومنتجات تفكيرهم.(47)

باستخدام عبارة «وكل بقية الأيديولوجيا»، يضم ماركس إليها كل المجالات التي تتضمن تمثيلات عموماً، كل المنتجات الثقافية كالفن والقانون وما إلى ذلك؛ والمجال واسع إلى أقصى حد. إلا أن النص ليس قاطعاً كما يمكن أن يبدو للوهلة

الأولى، لأن ماركس يقول «البشر، وهم يطورون إنتاجهم المادي، يغيرون فضلاً عن ذلك وجودهم الواقعي وتفكيرهم ومنتجات تفكيرهم». انه إذن تاريخ ظل.

يتذبذب قول ماركس بين الحقيقة البدهية في أن الناس يحيون أولاً ثم من بَعدُ يتكلمون ويفكرون وما إلى ذلك، والمغالطة القائلة بان لا تاريخ، في نهاية المطاف، للفن مثلاً، إن لم نقل شيئاً عن تاريخ الدين. أما الحقيقة البدهية فهي التأكيد الشهير، وأود القول، الرائع الذي يعقب الأسطر التي اقتبسناها مباشرة: «لا تتقرر الحياة بالوعي، بل يتقرر الوعي بالحياة». (47) هذا التأكيد كلاسيكي في الماركسية. إذا أهملنا المعنى الإنجليزي الحديث للوعي، والذي يترادف إلى هذا الحد أو ذاك مع الإدراك الواعي، واعتمدنا معنى الوعي بوصفه القدرة على تصور الأشياء، فانه سيدل عندها على عالم امتلاك الأشياء الكانطي والهيغلي، وعلى تنظيم عالم موضوعي في تمثيل؛ إنه العالم المُدرك بالحواس كما يتم تأويله عقلياً. وهذا هو معنى الوعي الذي احتفظ به فرويد؛ فهو يتكلم عن الوعي بصفته اختباراً للواقع. أما دعوى ماركس فهي أن اختبار الواقع لا يتمتع باستقلال ذاتي بل هو في الواقع جزء من مجمل عملية الفرد الحي. وفي معرض تحليل هذا التغاير بين وجود الحياة الذي يقرره الوعي ووجود الوعي الذي تقرره الحياة، يقول ماركس «في منهج المدخل الأول نقطة الانطلاق هي الوعي بوصفه الفرد الحي؛ في المنهج الثاني، الذي يوافق الحياة الواقعية، تكون الأفراد الواقعيون الأحياء أنفسهم، ويعتبر الوعي وعيهم حصراً» (47). لذلك إذا فهمنا عبارة ماركس بمعنى أضيق، على أنها تقول بأن لا شيء يحدث في الوعي، فإنها ستكف عن إثارة كثير من الاهتمام؛ ولكن إذا فهمناها بمعناها الواسع، على أنها تقول بأنه وعي الفرد الواقعي، عندها ربما تكون أقل إثارة للدهشة.

تواصل نظرية الأيديولوجيا الماركسية اللاحقة التصدي لهذه النقطة الغامضة؛ وكما سنرى في المحاضرات القادمة، فإنها تحاول أن تجد موقعاً متوازياً في اقتراح أنجلز الشهير بأن الوضع الاقتصادي هو السبب في آخر المطاف، إلا أن البنية الفوقية ترتد أيضاً بتأثيرها على البنية التحتية. يوفر هذا الحفاظ على استقلالية المجالات الأيديولوجية، لكن التأكيد يبقى منصباً على أولوية الاقتصادي. يحاول الماركسيون إذن شق طريقهم بين مقولتين: الأولى أن لا وجود لتاريخ الوعي،

للأيديولوجيا، الوجود الوحيد هو لتاريخ الإنتاج، والثانية إن المجالات الأيديولوجية تمتلك رغم ذلك نوعاً من الاستقلال الذاتي.

الأرضية التي تغطيها الأيديولوجيا أوسع بكثير من تلك التي يغطيها الدين، كما يفهمه فويرباخ، وتبرهن على ذلك حقيقة أن العلم أيضاً هو جزء من المجال الأيديولوجي. والقضية بالنسبة للعلم هي نفسها التي ناقشناها للتو: يمكن أن يوجد علم حقيقي إذا انغمس في الحياة الواقعية. ويكون العلم واقعياً حين يكون علم حياة واقعية؛ عند تلك النقطة لا يكون تمثيلاً، Vorstellung، بل عرض الفعالية العملية، العملية ذات الطابع العملي، للكائنات البشرية. وتعليقات ماركس بصدد هذا الموضوع شديدة الأهمية، لأنها توضح صفة كتابه. فالكتاب نفسه عمل أيديولوجي، بمعنى انه ليس الحياة نفسها وإنما تمثيل لها. يقول ماركس: «عندما ينتهي التخمين ـ في الحياة الواقعية ـ يبدأ العلم الواقعي، الإيجابي: تمثيل الفعالية العملية، العملية ذات الطابع العملي لتطور البشر»(48). لذلك يمكن أن نربط هذا العلم الواقعي، الإيجابي مع ما أسماه ماركس، قبل صفحة من ذلك، «اللغة الواقعية». (47).

لكن علينا تصحيح خطأ مهم في ترجمة المقطع الحالي. عندما تكون الترجمة «تمثيل الحياة العملية»، فان كلمة «تمثيل» غير صحيحة. إذ إن الكلمة في الأصل الألماني لم تعد Vorstellung بل Darstellung، أي كشف للحياة. ولاستفادة ماركس من Darstellung سابقتها في هيغل. يقول هيغل في المقدمة الشهيرة لـ **ظاهراتية الروح** بان مهمة الفلسفة هي توفير الـ Darstellung، أي العرض، للعملية برمتها. يحتفظ ماركس هنا إذن بالمفهوم الهيغلي المهم القائل بان هنالك وراء التمثيل المشوّه عَرض واقعي. وهو مجبر على فسح مجال لمثل هذا المفهوم، لأن من الواجب على كتاب مثل **رأس المال** أن يبرر مكانته المعرفية إزاء الأيديولوجيا؛ وهي مكانة العرض، الـ Darstellung، للفعالية العملية، العمليات ذات الطابع العملي. «ليتوقف الكلام الفارغ عن الوعي، ويجب أن يُستبدل بمعرفة واقعية. عندما يوصف الواقع، تفقد الفلسفة كفرع مستقل من المعرفة وسط وجودها». (48). وكلمة «يوصف» ترجمة لصيغة الفعل الألماني من Darstellung. لست متأكداً إن كان الوصف في الإنجليزية وثيق الصلة بالخيال

القصصي. لكن هذه الكلمة تستخدم أيضاً في الترجمة الإنجليزية لكتاب فتجنشتين **الأطروحة**. إذن هنالك شيء ما يمكن أن يستبدل الفلسفة، على الأقل بقدر ما هي فلسفة وعي، كما في الأيديولوجيات الألمانية التي ينتقدها ماركس. هنالك مكان لعلم حياة واقعية، ويجب أن يحتل هذا العلم مكانة لغة الحياة الواقعية، مكانة خطاب الممارسة.

هذه القضية ستقودنا في المحاضرات المستقبلية إلى السؤال المتعلق بقدرتنا على استيعاب مفهوم للممارسة لا يكون له منذ البداية بُعدٌ رمزيٌ يجعله قادراً على امتلاك لغته الخاصة أو تلقيها. فإذا لم تكن هذه اللغة مكوّنة للفعل، ونحن نستعير هنا مفهوم كينث بيرك للفعل الرمزي، تعذر علينا الحصول على مفهوم إيجابي للأيديولوجيا. مع ذلك يجب أن نفسح مجالاً ليس أمام لغة حياة واقعية أو علم واقعي بوصفه Darstellung، بل أمام فعالية منطقية ما تقع ضمن علاقة مع هذا الواقع، وتحديداً ضرورة بناء بعض التجريدات، تجريدات أسطورية. وما يوجب فسح المجال أمام التجريدات الأسطورية هذه أن كل المفاهيم في عمل ما ـ وهي في حالة ماركس الإنتاج وظروف الإنتاج وما إلى ذلك ـ هي إنشاءات مركبة.

في **الأيديولوجيا الألمانية** يتم استشراف هذه الفعالية المنطقية، إن لم يكن بواسطة لغة متعالية بجلاء، فعلى الأقل بواسطة لغة حالة إمكانية الوصف نفسها. «في أفضل الأحوال يمكن أن تحتل مكان [الفلسفة] فحسب خلاصة لأكثر النتائج عمومية، أي التجريدات الناشئة عن ملاحظة التطور التاريخي للبشر» (48). بالنسبة لي أرجّح بأن هذا القول يمثل بشكل نموذجي المكانة المعرفية لما أسماه ماركس «المقدمات» لمنهجه المادي (42). لا مفر من المقدمات؛ نحن لا نستطيع الانطلاق من مجرد النظر إلى الأشياء. علينا قراءة ظواهر أخرى، وهذه القراءة تستلزم بعض المفاتيح. يستمر ماركس: «إذا نُظر إلى هذه التجريدات بمعزل عن التاريخ الواقعي فإنها تخلو بذاتها من أية قيمة. الخدمة الوحيدة التي يمكن أن تقدمها تتمثل في تسهيل ترتيب المادة التاريخية، وإظهار تتابع طبقاتها المنفصلة» (48). لا يبتعد هذا كثيراً عن ما يسميه ماكس فيبر النماذج المثالية. لا يمكن في علم الاجتماع الانطلاق اعتماداً على العين المجردة وحدها. يجب أن نتوفر على أفكار من قبيل القوى والأشكال، وهذه ليست معطاة في الواقع، بل هي إنشاءات

مركبة. لذلك يجد ماركس لزاماً عليه، بوصفه أيديولوجي الحياة الواقعية، ضرورة الاعتماد أولاً على لغة حياة واقعية، وثانياً على علم واقعي للممارسة، وثالثاً، على بعض التجريدات التي تسمح له بتشكيل معنى لهذا العلم. ويصر ماركس على وجوب إرجاع كل هذه العوامل إلى أصلها في الكائنات البشرية. إن لمناهجه مقدمات و «مقدماتها البشر...» (47).

بعد هذه المناقشة المطولة لمفهوم الأيديولوجيا، دعونا نلتفت الآن إلى مفهوم الوعي، وهو المفهوم المركزي في **الأيديولوجيا الألمانية**. كتب ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** ليعترض على الأهمية التي مُنحت لهذا المفهوم. وإذا كان الجزء الأول من النص يتناول فويرباخ، فلأن فويرباخ جعل الوعي الذاتي ـ الإنتاج الذاتي للكائنات البشرية بواسطة الوعي ـ المفتاح. ليس الوعي بالنسبة لماركس مفهوماً ننطلق منه ولكنه مفهوم يجب أن نصل إليه. ولا تظهر مسألة الوعي إلا بعد النظر في أربع لحظات سابقة هي إنتاج الحياة المادية، وتاريخ الحاجات، وإعادة إنتاج الحياة، وتعاون الأفراد في كيانات اجتماعية (48 ـ 50). ليس الوعي إذن الأرضية، بل هو نتيجة.

> الآن فقط، بعد أن نظرنا في أربع لحظات، أربعة وجوه للعلاقة التاريخية الأولية، نجد أن الإنسان يمتلك أيضاً «وعياً» لكنه رغم ذلك ليس وعياً متأصلاً، «محصناً». «الروح» منذ البداية مبتلاة بلعنة «إثقالها» بالمادة، وهي تظهر هنا على شكل طبقات قلقة من الهواء والأصوات هي باختصار اللغة.

يمكن القول إن اللغة هنا جسد الوعي. (هنالك مقطع مشابه في **المخطوطات**، أهملت الإشارة إليه في صيغة المحاضرة يطرح النقطة نفسها [143]).

> «اللغة قديمة قدم الوعي، وهي وعي عملي يوجد أيضاً من أجل بشر آخرين، لهذا السبب وحده هي موجودة واقعياً بالنسبة لي شخصياً أيضاً؛ إنها مثل الوعي؛ لا تنشأ إلاّ عن الحاجة، الضرورة، للتعامل مع البشر الآخرين» (50 ـ 51).

هذه هي اللغة بوصفها خطاباً. أرى إن وصف ماركس للغة برمته لا ينتمي إلى نظرية الطبقة ولكن إلى أنثروبولوجيا أساسية، لأن كل الكائنات البشرية تتكلم، وكلها تمتلك لغة. يثبت هذا إن مفهوم التعامل نفسه، التبادل، ينتمي إلى هذه الطبقة الأنثربولوجية الجذرية، ليس بمعنى الوعي، ولكن الحياة، الأفراد الأحياء. «حيث توجد علاقة فإنها موجودة بالنسبة لي: لا يدخل الحيوان في «علاقات» مع أي شيء، إنه لا يدخل في أية علاقة على الإطلاق» (51). يمكن هنا أيضاً إثارة القطيعة بين الحيوان والبشر التي تميز على نحو نموذجي **المخطوطات** على أساس اللغة. وأعجب ما الذي يمكن أن يقوله ماركس الآن عن اكتشاف نوع من اللغة عند النحل وغيره؟

آخر المفاهيم التي سانظر فيها هو تقسيم العمل. وتعدادنا الكامل للمفاهيم الأساسية يقود إلى هذا المفهوم؛ إنه مفهوم يستبدل الاغتراب في هذا النص. ما نحتاج إلى مناقشته هو إن كان تقسيم العمل يستبدل الاغتراب بوصفه مرادفاً له أو بديلاً عنه. وهذا السؤال ما زال مثار جدل بين الماركسيين. لوي ألتوسير، على سبيل المثال، يدّعي أن مفهوم الاغتراب قد اختفى من **الأيديولوجيا الألمانية**، ويؤكد بأنه قد استبدل بتقسيم العمل، وأن المفهوم الأخير ينتمي إلى نفس محيط أنماط الإنتاج وغيرها. أنا بدوري سأحاول أن أظهر بأن مفهوم تقسيم العمل يوفر حلقة الوصل لدى ماركس بين المفاهيم ذات الصبغة الأنثروبولوجية الغالبة والبنيات التجريدية من قبيل الطبقة وأنماط الإنتاج، لأن تلك الكيانات المُموضعة لا تظهر إلا من خلال تقسيم العمل. لذلك، فأنا أقيم الجدل على أن هذا المفهوم يلعب دور الاغتراب، وربما يكون الاغتراب نفسه تحت اسم آخر.

يعتبر تقسيم العمل في **المخطوطات** نتيجة أكثر منه سبباً. إنه أساساً نتيجة للعملية التي تجعل الملكية مجردة. لقد نسي العمل قدرته على خلق الملكية الخاصة، والملكية الخاصة تسحق العامل تحت ثقلها. يتشتت العمل عندما يستأجره رأس المال، فهو يستأجر لأداء هذا الواجب أو ذاك؛ وهذه التشظية لواجبات العمل ناتجة عن تجريد الملكية. ما يجعل تقسيم العمل المفهوم المركزي إنه تشظية لفعالية العمل نفسها. يمكننا متابعة التطور من **المخوطوطات** إلى **الأيديولوجيا الألمانية** إذا ما نظرنا في مفهوم الاغتراب عبر ما تسميه **المخطوطات**

مرحلته الثانية: اغتراب الفعالية. تقسيم العمل هو المرادف لهذه المرحلة الثانية. بل أؤكد في الواقع بأن مشكلة تقسيم العمل لم تكن لتكتسب أهميتها لو لم تكن تشظية للكائن البشري. بخلاف ذلك، يكون تقسيم العمل ظاهرة تكنولوجية فقط: الناس يعملون بطرق خاصة، وهذه الطرق الخاصة للعمل جزء من نظام الإنتاج. ولأن العمل هو ما يفعله الناس، فان فعاليتهم هي التي تُقسَّم وتتحلل وتتشظى. إن تقسيم العمل تشظية للبشرية نفسها ككل. لذلك يجب مقارنة مفهوم تقسيم العمل، كما يبدو لي، من وجهة نظر البشرية ككل، وبالتالي على أساس مقولة الكلية.

نص ماركس الأساسي بصدد تقسيم العمل يرد في سياق مقطع طويل، أقتبسه هنا بالتفصيل:

«أخيراً، طالما بقي الإنسان في المجتمع الطبيعي، أي طالما وجد انقسام بين المصالح الخاصة والعامة، وطالما ظلت الفعالية بالتالي غير طوعية بل منقسمة طبيعياً، فان تقسيم العمل يقدم لنا المثال الأول على الحالة التي يصبح فيها فعل الإنسان قوة غريبة تقف على الضد منه، تستبعده بدل أن يسيطر هو عليها. لأنه ما أن يتكون توزيع العمل، حتى يصبح لكل إنسان محيط خاص واحد للفعالية [Tatigkeit] مفروض عليه ولا يستطيع أن يهرب منه. فهو إما صياد أو سمّاك أو راع أو ناقد، ويجب أن يبقى كذلك إذا لم يشأ أن يفقد وسائل عيشه؛ بينما في المجتمع الشيوعي، حيث لا يقتصر أحد على محيط وحيد للفعالية بل يستطيع الجميع استكمال مهاراتهم في أي فرع يرغبون به، فإن المجتمع ينظم الإنتاج العام وبالتالي يتيح لي شيئاً اليوم وآخر غداً، أن أصيد الطيور صباحاً، والسمك بعد الظهر، أربّي القطيع مساء، أمارس النقد بعد الغداء، تماماً كما يحلو لي، دون أن أُصبح أبداً صياداً أو سمّاكاً أو راعياً أو ناقداً. إن تثبيت الفعالية الاجتماعية هذا، وبلورة ما ننتجه في قوة موضوعية فوقنا، تنمو خارج نطاق سيطرتنا وتخذُل آمالنا وتقود حساباتنا إلى العدم، ظل احد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي حتى الآن» (53).

لا أدري كيف يتسنى لنا، على أساس هذا النص، القول بأن مفهوم الاغتراب قد اختفى. على العكس، أميل إلى القول بان المفهوم يوصف الآن بملموسيَّةٍ أكبر؛ إنه يبدو أقل شبهاً بالعملية الميتافيزيقية، المَوضعة مقلوبة. يوفر

مفهوم تقسيم العمل الأساس المادي لمفهوم الاغتراب. دور الفعالية البشرية (Tatigkeit) مركزي؛ وما يهم هنا على وجه الدِّقة أن نتيجة تقسيم العمل توضع على الضد من فعاليتنا.

في النسخة الألمانية، السطور التي توحي بأن مفهوم الاغتراب قد اختفى في هذا النص تبدأ في المقطع الذي يعقب ذلك الذي أوردنا جزءاً منه. (وهي تظهر بعد بضع صفحات في النسخة الإنجليزية) يكتب ماركس: «هذا «الاغتراب» (إن استخدمنا المصطلح الذي سيكون مفهوماً من قبل الفلاسفة) يمكن أن يُلغى فقط في حالة وجود مقدّمتين عمليتين». (56) (سانظر في المقدمتين بعد قليل). تختفي كلمة «اغتراب» من معجم **الأيديولوجيا الألمانية** لأنها كلمة فلسفية؛ إنها تنتمي إلى عالم فويرباخ الفكري. فإذا وضعت الكلمة الآن بين شرطتين، فإنها تبقي نفس المفهوم الذي تم طرحه من قبل بمصطلحات شتى. هنالك استبدال لمصطلح بآخر. ليس بوصفه استبعاداً للمفهوم الآخر، ولكن كمدخل أكثر ملموسية له. إن كل ملامح التغريب حاضرة في الطريقة التي نخضع فيها للتقسيم في فعاليتنا. لذلك، فإن الاغتراب الذي يحدث في تقسيم العمل شيء يؤثر فينا كأفراد. إنه ليس مجرد عملية في المجتمع، بل أحد أشكال تقطيع الفرد الواقعي. دع **الأيديولوجيا الألمانية** تنكر معنى هذا المفهوم. كل أوصاف إلغاء التغريب تتكرر في النص.

إذا فقد مفهوم الاغتراب مثاليته عند نقله إلى لغة تقسيم العمل، فان الشيء نفسه يصح بالنسبة لفكرة المجتمع الشيوعي: في كتابات ماركس السابقة، لم يتعد المجتمع الشيوعي كونه حلماً إلى هذا الحد أو ذاك؛ وهو هنا ما يزال حلماً، لكنه على الأقل يعتبر إمكانية واقعية لأنه مُعرّف بواسطة شروطه الواقعية. عندما يقول ماركس: «هذا «الاغتراب».. يمكن... أن يلغى فقط في حالة وجود مقدمتين عمليتين»، فإن المقدمتين هما تطور سوق عالمي وتشكيل طبقة شاملة في كل أرجاء العالم. تكفى هاتان المقدمتان ماركس للقول بأن مفهوم المجتمع الشيوعي ليس يوتوبيا، لأن ما يميز اليوتوبيا إنها لا توفر مفتاحاً لدخولها إلى التاريخ. التغلب على تقسيم العمل هنا هو الشرط التاريخي المطلوب.

ليست الشيوعية بالنسبة لنا حالة نعمل على تأسيسها [بالنسبة لماركس يعد ذلك يوتوبيا]، مثال [سوف] يتوجب على الواقع أن يتوافق معه. نحن نسمي الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي المرحلة الحالية التي عليها الأشياء. وشروط هذه الحركة تنتج عن المقدمات القائمة الآن. (56 ـ 57)

مرة أخرى مفهوم ما هو واقعي مركزي: شروط واقعية مطلوبة لإلغاء تقسيم العمل، وهي «تنتج عن المقدمات الموجودة الآن».

في المحاضرة القادمة سأعود باختصار إلى مفهوم تقسيم العمل كطريقة لتقديم القضية الرئيسية لسلسلة جلساتنا، أي مسألة القراءتين الممكنتين للنص. يمكن أن نقرأ **الأيديولوجيا الألمانية** معتمدين أحد خطين مرشداً لنا، فإما الأحوال المادية أو الأفراد الواقعيين، وسأحاول أن أفصل في النزاع بينهما. وستكون طريقتي في القراءة شخصية بالطبع. كما سنتحول في المحاضرات اللاحقة إلى نصوص ماركسية متأخرة. ولسوء الحظ، لم اقرأ غرامشي إلا مؤخراً، لأنه في نهاية المطاف أكثر الماركسيين إثارة للاهتمام بالنسبة لموضوعنا؛ الأيديولوجيا. وهو يتجنب النزعة الآلية الفجة التي طغت على الماركسية التقليدية. لكن هذه المحاضرات على أية حال ليست حلقة دراسية في الماركسية؛ إنها لا تزيد عن كونها قراءة لبعض النصوص الماركسية.

الهوامش:

(1) كما يشير شلومو أفينيري لم يستخدم ماركس نفسه مصطلح «المادية التاريخية» لوصف مدخله. انظر شلومو أفينيري، **الفكر الاجتماعي والسياسي لكارل ماركس**، ص 65.

6

ماركس: الأيديولوجيا الألمانية (2)

كان هدفي الرئيسي في المحاضرة السابقة تعداد المفاهيم الأساسية في **الأيديولوجيا الألمانية**. وقد سمح لي هذا التعداد عموماً تأجيل أسئلة بصدد تأويل النص، وهو الموضوع الذي ستتركز حوله هذه المحاضرة. عودة قصيرة إلى مفهوم تقسيم العمل ستوفر لنا مدخلاً إلى هذه المناقشة.

دعوني أؤكد من جديد بأن مفهوم تقسيم العمل يحتل في تراتبية مفاهيم **الأيديولوجيا الألمانية** نفس المكان الذي مُنح في **المخطوطات** من قبل لمفهوم الاغتراب. وكما يلاحظ ماركس، يمكننا القول بأنه حتى مفهوم الأيديولوجيا يُطرح عبر مفهوم تقسيم العمل. وإفادة ماركس القوية بشأن هذه النقطة هي الملاحظة التي أود أن أبدأ منها. «لا يصبح تقسيم العمل كذلك حقاً إلا في اللحظة التي يظهر فيها تقسيم للعمل إلى مادي وعقلي» (51). الفصل بين الحياة الواقعية والتمثيل نفسه حالة من تقسيم العمل. لذلك، فإن لهذا المفهوم حقلاً واسعاً من التطبيق. والواقع أن أحد الأسباب التي تجعلني أعتقد بأن تقسيم العمل له نفس حقل التطبيق الذي للاغتراب هو أننا نستبدل الأخير بالأول على نفس السطح الدلالي، نفس شبكة المعنى. يستمر ماركس قائلاً، «من هذه اللحظة ولاحقاً يمكن للوعي أن يطري نفسه بأنه شيء مختلف عن وعي الممارسة الموجودة، بأنه **يمثل فعلاً شيئاً ما** دون أن يمثل شيئاً واقعياً. . .» يمكن مقارنة هذا التشخيص مع تعريف السفسطائي عند أفلاطون؛ فالسفسطائي هو الشخص الذي يقول شيئاً دون أن يكون ذلك الشيء موجوداً. في حالتنا تتوفر إمكانية تقويس الواقع في عالم التمثيل،

وعالم الوعي. «من الآن فصاعداً يحتل الوعي موقعاً يسمح له بتحرير نفسه من العالم والانطلاق نحو تشكيل نظرية «محضة»، لاهوت، فلسفة، أخلاق، الخ». (51 ـ 52). ربما عجز مفهوم تقسيم العمل إلى شُغل وفكر عن تقديم تفسير كامل لمفهوم قلب الصورة، لكن شرط امتلاك صورة مقلوبة عن الواقع يتوفر بواسطة عزلة عالم الفكر عن عالم الممارسة.

إدراك العلاقة المزدوجة بين الواقع والأيديولوجيا ـ أي إن الأيديولوجيا منفصلة ومعزولة عن الواقع لكنها في نفس الوقت متولدة عنه ـ يقودنا إلى السؤال الحاسم الذي سنكرس له ما تبقى من هذه الجلسة: إلى أي أساس واقعي تُرد العملية الأيديولوجية؟ كما قلت من قبل، يبدو أن النص يسمح لنا بقراءتين. يمكن من جهة أن نتخذ أساساً واقعياً الكيانات المجهولة مثل الطبقة وقوى الإنتاج وأنماط الإنتاج. لكن بوسعنا من جهة أخرى أن نتساءل إن كانت هذه الكيانات نفسها قابلة للرد إلى شيء أكثر بدائية. ربما امتلكت هذه الكيانات استقلالاً ذاتياً في مجتمعنا فقط. بكلمات أخرى، ربما كان الاستقلال الذاتي للحالة العامة المسماة اقتصادية، هو نفسه نتاج لحالة الاغتراب، حتى لو كنا لا نستخدم الكلمة.

من القراءتين المختلفتين لـ **الأيديولوجيا الألمانية**، يمكننا أن نسمى الأول تأويلاً موضوعياً، بنيوياً. هذا الطريق التأويلي يقود إلى ألتوسير وآخرين، أناس يختفي الفرد بالنسبة لهم، على الأقل على مستوى المفاهيم الأساسية. وبدلاً من ذلك تتعلق هذه المفاهيم الأساسية بوظائفية البنيات المجهولة. مع شخصية مثل انجلز لا شك في أن العلاقة بين الواقع والأيديولوجيا هي علاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وليست بين فرد ووعي. لدينا في المدخل الثاني إلى النص، من جهة أخرى، إن الأساس الواقعي هو في النهاية ما يسميه ماركس الفرد الواقعي الذي يحيا ظروفاً محددة. الطبقة هنا مفهوم وسطي قابل للعزل فقط لأغراض التجريدات المنهجية، التي هي تشكيلات يسمح ماركس **بالقول** إن العلم الواقعي سيستفيد منها، إلا أنها تبقى في الواقع تجريدات. ومفاد الجدل إن هذه التشكيلات أكثر ملاءمة لمرحلة التغريب، حيث يبدو أن بنيات مجهولة تحكم فعلاً. نستطيع إذن اختصار القراءات البديلة بالسؤال إن كانت مفاهيم مثل الطبقات تجريدات معرفية أو أساس واقعي.

في تقديمي لهذه البدائل، سأتابع أولاً الخط البنيوي في التأويل. يمكننا الحصول على معنى أولي لهذه القراءة من القول الأساسي التالي بصدد الأيديولوجيا، الذي ادخرته حتى هذه النقطة:

> إن الظروف التي يمكن أن توجد فيها قوى الإنتاج المحددة هي ظروف حكم طبقة معينة من المجتمع، لها قوتها الاجتماعية المستمدة من ملكيتها، والتعبير العملي ـ المثالي عنها في كل حالة على شكل دولة، ولذلك فان كل نضال ثوري يكون موجهاً ضد طبقة تكون حتى ذلك الحين موجودة في السلطة. (94)

مفهوم الطبقة الحاكمة هو الداعم المباشر لنظرية في الأيديولوجيا. لذلك، فان إماطة اللثام عن أيديولوجيا ما هو كشف لبنية القوة الكامنة خلفها وفضحها. ولا يكمن خلف الأيديولوجيا فرد واحد ولكن بنية المجتمع.

ويثير المقطع التالي الصلة بين الطبقة الحاكمة والأفكار المهيمنة:

> إن أفكار الطبقة الحاكمة هي في كل حقبة الأفكار المهيمنة، أي إن الطبقة التي هي القوة المادية الحاكمة للمجتمع، هي في الوقت نفسه قوته الفكرية الحاكمة. الطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادي تحت تصرفها، تمتلك في الوقت ذاته السيطرة على وسائل الإنتاج العقلي، وهو ما يعني، إن تكلمنا عموماً، إن أفكار أولئك الذين لا يمتلكون وسائل الإنتاج العقلي خاضعة لها. ليست الأفكار المهيمنة أكثر من التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة، العلاقات المادية المهيمنة كأفكار... (64).

لا شك بان العلاقات المادية، في هذا المقطع، هي الأساس للإنتاج العقلي. أترك لمحاضرات مستقبلية ما يمكن أن نستشفه من فكرة أن مصلحة مهيمنة تصبح فكرة مهيمنة؛ العلاقة تفتقر إلى الوضوح الكافي ويبدو أن غموضها جذري. ولاستباق الأمر باختصار، أشير إلى أن هذا السؤال سيظهر أساساً عند مناقشتنا لماكس فيبر. بالنسبة لفيبر، كل نظام للقوة، للسلطة، أو كائناً ما يكون،

يكافح دائماً إلى إضفاء الشرعية على نفسه. وهو يقول ترتيباً على ذلك بأن المكان الذي تنشأ فيه الأيديولوجيا يقع في منظومة إضفاء الشرعية على نظام قوة ما. وسؤالي، الذي أبنيه على فيبر، هو إن كان بإمكاننا التعبير عن مسألة إضفاء الشرعية بلغة التسبيب ـ تسبيب البنية التحتية لأثر على البنية الفوقية ـ أم إن علينا أن نعبر عنها في إطار مفهومي آخر، هو الحث. ألا يمثل نظام يرمي إلى إضفاء الشرعية على نفسه شكلاً من الحث وليس التسبيب؟ هذه هي المشكلة التي سنعود إليها. على العكس من ذلك، على الأقل في النص الذي أقتبسه، فإن الأيديولوجيات مجهولة مثل أساسها، ما دام «ليست الأفكار المهيمنة أكثر من التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة... وهي تُدرك كأفكار...» تصبح العلاقة بين العلاقات المادية المهيمنة والأفكار المهيمنة الخيط المرشد لنظرية الأيديولوجيا في الماركسية التقليدية، وهي تؤول على نحو متزايد بمصطلحات آلية، وليس على الإطلاق بمصطلحات تتصل بعملية إضفاء الشرعية، والتي تبقى إجراء فكرياً. لذلك، فان الجدل الأول لصالح قراءة النص على أساس كيانات مجهولة مستمد من الدور الذي يلعبه مفهوم الطبقة الحاكمة بصفتها الداعم للأفكار المهيمنة.

الجدل الثاني هو أن الموقع الحاكم يحيل بدوره إلى عامل يسميه ماركس الأرضية الواقعية أو الأساس الواقعي للتاريخ. وهذا الأساس يعبر عنه كتفاعل بين القوى والأشكال أو بين القوى والتعامل (Verkehr)، وهو ما سيصبح في النصوص المتأخرة العلاقات (Verhaltnisse). يختبر ماركس «شكل التعامل الذي تقرره قوى الإنتاج الموجودة.... ويقوم بدوره بتقريرها...» (57). لذلك يصبح بالإمكان تماماً كتابة تاريخ للمجتمع دون ذكر الأفراد وإنما اعتماداً فقط على عودة القوى والأشكال. كلمة أخرى يستخدمها ماركس لفكرة الأساس هي الظروف (Umstande). يتكلم ماركس عن:

كتلة من القوى المنتجة والموارد الرئيسية والأحوال التي يحوّرها الجيل الجديد من جهة، لكنها تفرض عليه من جهة أخرى شرط حياته وتمنحه تطوراً محدداً وشخصية خاصة. وهي تُظهر بان الظروف تصنع البشر بقدر ما يصنع البشر الظروف. (59).

لدينا في الجملة الأخيرة تعبير أكثر توازناً؛ العلاقة دائرية أكثر منها متحركة باتجاه واحد فقط. وستحاول الماركسية التقليدية الحفاظ على هذه التبادلية بالقول بأنه بينما تبقى البنية التحتية العامل المهيمن في نهاية المطاف فإن من الممكن أن ترتد البنية الفوقية بفعلها على البنية التحتية. كما سنرى بصورة أكمل في المحاضرات اللاحقة، التثبت مما يترتب واقعياً على عبارة «في نهاية المطاف» هو لب الكثير من الصراعات النظرية داخل الماركسية المتأخرة. في السياق الحالي، الفكرة هي أن الظروف هي في الواقع ما أسماه الفلاسفة «الماهية» (59). تريد الفلسفة أن تربط كل التغيرات مع شيء له وجود أساسي، ومفهوم الماهية يلعب هذا الدور. يقول ماركس إن ما تعارف الفلاسفة على تسميته ماهية يسميه هو الأساس الملموس.

جدل ثالث يدعم القراءة البنيوية مستمد من المكانة الكبيرة الممنوحة في توصيفات ماركس التجريبية للكيانات الجماعية مثل المدينة والريف. بالنسبة لماركس العلاقة مدينة/ ريف هي وجه من وجوه تقسيم العمل.

ولهذه العلاقة دور عظيم في الماركسية الصينية؛ حيث تكوّن واحدة من التضادات الأساسية المركزية بالنسبة لتقسيم العمل. ولقد حاول ستالين ذات مرة التصدي لمشكلة الانقسام بين الريف والمدينة هذه. يكتب ماركس نفسه: «إن أعظم تقسيم للعمل إلى مادي وعقلي هو الفصل بين المدينة والريف» (68 ـ 69). يمكن أن يوضع هذا التقسيم فوق التقسيم بين المادي والعقلي، إذ يصح القول بأن الفعاليات التي تغلب عليها الصبغة العقلية تتركز في المدينة. لذلك يقوّي التقسيمان بعضهما. نقطة الالتقاء هذه نفسها تعد سبباً آخر يدعو إلى قراءة التاريخ على مستوى المواجهة والصراع بين المدينة والريف.

يمكن أن نتابع هذا الخط الثالث من الجدل أبعد فنلاحظ بأن الفاعلين الكبار في هذا التاريخ هم الكيانات الجماعية. وربما كان الفاعل البنيوي الأساسي ـ إلى جانب البروليتاريا كطبقة ـ هو ما يسميه ماركس الإنتاج أو الصناعة. (نستدعي هنا إعجاب ماركس العظيم بتحليل الاقتصاديين الإنجليز، الذين اعتبروا ولادة المصنع ولادة للأزمنة الحديثة). يقدم ماركس قولاً مثل: «مع إنتاج صناعي متحرر من جماعة الحرفيين، تتغير علاقات الملكية أيضاً بسرعة» (73). «اتساع التجارة

والإنتاج الصناعي سرّع من تراكم رأس المال المتحرك. . .» (74). لدينا هنا وضع درامي للبنى الاقتصادية؛ تتداعى بنية لتُستبدل بأخرى من قبيل الظاهرة المجهولة لتراكم رأس المال المتحرك (وهو مفهوم سيصبح أساسياً فيما بعد في **رأس المال**). لا أقصد باقتباسي لهذه الجمل إثارة سؤال عن مدى دقة وصف ماركس؛ فأنا لست مهتماً بتلك المشكلة ولا متوفراً على الكفاءة التي تسمح لي بإصدار ذلك الحكم. ما يهمني بدلاً من ذلك هو البنية المعرفية للعمل؛ أريد أن أكشف الفاعلين التاريخيين في النص. عندما يصف ماركس الكيانات الجماعية بأنها فاعلو التاريخ، فان في ذهنه دائماً أن الكيانات ذات التاريخ ليست أفكاراً بل حرفة، تجارة، ملكية، عمل، وهكذا. لذلك، فأنا أتكلم عن هذه الكيانات الجماعية كفاعلين تاريخيين، لكي لا اغمط حق النصوص التي تنشط فيها هذه الكيانات، إنها تفعل شيئاً ما. هنالك نوع من المسرحة ترتبط بفعالية الإنتاج الصناعي أو الصناعة.

> الصناعة الكبيرة جعلت المنافسة عالمية رغم هذه الإجراءات الوقائية... لقد دمرت بكل ما أوتيت من قوة الأيديولوجيا والدين والأخلاق، الخ. فإذا ما عجزت عن ذلك جعلتها كذبة مستساغة. لقد أنتجت لأول مرة تاريخاً عالمياً، حيث جعلت كل الأمم المتحضرة وكل فرد فيها تعتمد في إرضاء حاجاتها على العالم بأسره، وبذلك دمرت المقصورية الطبيعية السابقة للأمم المنفصلة. لقد جعلت العلم الطبيعي خاضعاً لرأس المال.... دمرت النمو الطبيعي عموماً... أنجزت انتصار المدينة التجارية على الريف.... وإذا تكلمنا بعمومية فإن الصناعة الكبيرة خلقت في كل مكان نفس العلاقات بين طبقات المجتمع... لا تجعل الصناعة الكبيرة علاقة العامل مع الرأسمالي فقط لا تطاق ولكن علاقته مع نفسه أيضاً. (77 ـ 78)

الصناعة الكبيرة، وهي بنية دون ملامح، هي الفاعل التاريخي، المسند إليه المنطقي. حتى تقسيم العمل، الذي قدمناه من قبل باعتباره تشظية للكائن البشري، يبدو الآن أحد جوانب البنية الطبقية الصناعية.

> تقسيم العمل، الذي رأينا أعلاه... إنه أحد القوى الرئيسية للتاريخ

> حتى الآن، يظهر نفسه أيضاً في الطبقة الحاكمة بصيغة الانقسام بين العمل العقلي والمادي، بحيث يبدو قسم داخل هذه الطبقة وكأنه مفكروها (ايديولوجيوها الفعّالون، الفاهمون، والذين يتخذون استكمال وَهمْ الطبقة عن نفسها مصدر عيشهم الرئيسي)، بينما موقف القسم الآخر من هذه الأفكار والأوهام تغلب عليه السلبية والتقبل، لأنه يتكون في الواقع من الأعضاء الناشطين في هذه الطبقة والذين لا يتوفر لديهم الوقت الكافي لخلق الأوهام والأفكار عن أنفسهم.(65)

ربما كان الادعاء الرابع أقوى حجة لصالح القراءة البنيوية للنص: ضرورة الكفاح السياسي تؤكد الصراعات بين الطبقات وليس الأفراد. هنا يبدو مفهوم البروليتاريا كياناً جماعياً تحديداً. بقدر ما تصبح البروليتاريا الفاعل التاريخي الرئيسي الثاني، إلى جانب الصناعة، يكون بمقدورنا كتابة التاريخ بوصفه الصراع بين الصناعة الكبرى والبروليتاريا دون الخروج إلى ذكر الأفراد، والاكتفاء بالبنيات والأشكال فقط.

> كأنما هذه العناصر المادية للثورة الكاملة ليست حاضرة (أي، من جهة، قوى الإنتاج الموجودة ومن جهة أخرى تَشّكل جماهير ثورية تنتفض ليس فقط ضد ظروف منفصلة للمجتمع حتى ذلك الحين، ولكن ضد «إنتاج الحياة» نفسه حتى ذلك الحين، «الفعالية الإجمالية» التي استند عليها)، عندها، بقدر تعلق الأمر بالتطور العملي، يكون مما ليس له أهمية على الإطلاق إن كان قد تم التعبير عن فكرة هذه الثورة مائة مرة بالفعل، كما يثبت تاريخ الشيوعية (59).

الثورة قوة تاريخية وليست نتاجاً واعياً. أي إنها وعي بالحاجة إلى التغيير تدعمه طبقة، «وهي طبقة تؤلف أغلبية أعضاء المجتمع، منها ينبعث الوعي بضرورة ثورة أساسية. . .» (94). هذا الصراع بين البنيات ستطوره الماركسية التقليدية بلغة ما يسميه فرويد، في معرض حديثه عن الصراع بين الحياة والموت، الموصوف في **الحضارة والساخطون عليها**، Agigantomachy، صراع عمالقة. يمكن لنا قراءة التاريخ وكتابته بصفته ذلك التصادم بين رأس المال والعمل، علاقة سجالية بين كيانات، صراع أشباح تاريخية.

نستطيع أن نختم هذه القراءة البنيوية بصفة خامسة وأخيرة، تتمثل في قرار منهجي بعدم قراءة التاريخ وفق وعيه هو، بل حسب الأساس الواقعي. الادعاء بأن على المؤرخ عدم المشاركة في أوهام الحقبة المدروسة يتم تطويره في عدة نقاط. النص التالي مثال على نقد ماركس:

> **المدافعون عن هذا المفهوم [الكلاسيكي] للتاريخ استطاعوا بالنتيجة أن يروا في التاريخ الأفعال السياسية للأمراء والحكومات، والصراعات الدينية وكل أنواعها النظرية، وقد توجب عليهم خصوصاً المشاركة في وهم تلك الحقبة. فمثلاً، إذا تخيلت حقبة بأنها تحركت بفعل نوازع «سياسية» أو «دينية» محضة، رغم أن «الدين» و«السياسة» ليسا أكثر من شكلين لنوازعها الحقيقية، فان المؤرخ يقبل هذه الفكرة (59 ـ 60).**

لا يُعنى المدخل الكلاسيكي، وهو يكتب عن الأفعال السياسية للأمراء والحكومات والصراعات الدينية والنظرية المختلفة، إلا بسطح التاريخ. انه يهمل أن خلف ملك النرويج، إذا أوردنا المثال المألوف، هناك سمك الرنكه وتاريخ تجارة هذا السمك. يخفق المؤرخون عندما يقبلون أوهام الحقبة المدروسة. لقد قمت في مكان آخر على أساس هذا النوع من النقد بربط الماركسية مع ما أسميه مدرسة الشك[1]. إن عدم المشاركة في وهم حقبة ما هو على وجه الدقة أن تنظر فيما وراء، او، كما يقول الألمان الآن، Hinterfragen أي تسأل عما خلف.

بذا اختم عرضي للقراءة البنيوية لـ **الأيديولوجيا الألمانية**، باستثناء مقتبس واحد أخير. لقد أبقيت حتى النهاية ربما اكثر العبارات مضاء في دعم التأويل البنيوي للنص: «وهكذا يمتد أصل كل الصدامات في التاريخ، حسب رأينا، في التناقض بين قوى الإنتاج وشكل التعامل» (89). يعرف هذا القول ما سيصبح الموقع الماركسي التقليدي الكلاسيكي. تتغير قوى الإنتاج على أساس التطور التكنولوجي، إلا أن أشكال التعامل تقاوم هذا التغير. في الواقع، لا تسود المقاومة علاقات الإنتاج فقط ـ الشكل التشريعي للملكية مثال جيد ـ ولكنها تسود نظام الأفكار التي تتشبع بها هذه البنيات. وتخلق حالة ثورية عندما يكون هذا الصراع، هذا التناقض، بين قوى الإنتاج وأشكال التعامل توتراً قريباً من نقطة

الانفجار. إن اكثر النقاط بروزاً بالنسبة لغاياتنا هنا هو التقويس الكامل للأفراد الذين يحملون التناقض.

الآن، وقد جمعت بعض المقاطع التي تدعم القراءة الموضوعية لـ **الأيديولوجيا الألمانية**، أود أن التفت إلى تلك الأقسام التي يتم التأكيد فيها على الأفراد الواقعيين في أحوالهم باعتبارهم الأساس النهائي. وسنرى بأن ماركس يوفر الأدوات لنقد داخلي لأي مدخل يعامل مقولات مثل الطبقة الحاكمة بوصفها عوامل تفسيرية نهائية. دعونا نعود أولاً إلى القول الواضح الذي يفيد بأن وراء الفكرة المهيمنة طبقة حاكمة. ونستدعي هنا الجملة التي تقدم نقاش ماركس: «أفكار الطبقة الحاكمة هي في كل حقبة الأفكار المهيمنة، أي إن الطبقة التي هي القوة المادية الحاكمة للمجتمع، هي في الوقت نفسه قوته الفكرية المهيمنة» (64). بالنسبة لماركس، رغم ذلك، لا تكون هذه الرابطة بين الطبقة الحاكمة والفكرة المهيمنة ميكانيكية؛ إنها ليست صورة مرآتية مثل صدى أو انعكاس. هذه العلاقة تستلزم عملية فكرية خاصة بها.

> **لأن كل طبقة جديدة تستبدل طبقة حاكمة قبلها، مجبرة، لكي تبقى، على أن تقدم مصلحتها بصفتها المصلحة العامة لكل أفراد المجتمع، أي، إن شئنا التعبير المثالي: عليها أن تمنح أفكارها شكل الشمولية، وتمثلها بصفتها الأفكار الوحيدة العقلانية والصحيحة بصورة شاملة. (65- 66)**

يحدث تغيير في الأفكار نفسها. (سأترك ما يمكن أن يعنيه بالنسبة لمصلحة ما «التعبير» عنها في شكل مثالي حتى مناقشة غيرتز وآخرين ممن يؤكدون على أن لأي مصلحة بنية رمزية فعلاً)، تحدث عملية إضفاء المثالية، ما دام لا بد من أن تبدو تلك الفكرة المرتبطة بمصلحة خاصة فكرة شاملة. يعني هذا إن لدينا أيضاً عملية إضفاء للشرعية تطالب بقية المجتمع بقبولها. لذلك، يكمن في عملية تحويل مصالح خاصة إلى مصالح شاملة عمل واقعي للفكر.

لا يستلزم هذا التحويل مجهوداً واقعياً للفكر، بل هو يمكن أن ينطلق بطرق شتى. القول مثلاً بأن عقلانية القرن الثامن عشر مثلت مصالح الطبقة الصاعدة،

البرجوازية، لا يعني أن بمقدورنا أن نستنبط من هذا القول الفروقات بين ديكارت وسبينوزا وكانط. لذلك، فإن الطريقة التي يتم بها تمثيل مصلحة معينة بمعنى مثالي تختصر في الواقع عملية هائلة ومعقدة للفكر. لقد أمضى لوسيان غولدمان، وهو تلميذ لوكاتش، طوال حياته في التصدي لهذه المشكلة. حاول أن يصقل الأنموذج الماركسي من خلال تمييزه داخل مجتمع القرن السابع عشر الفرنسي، على سبيل المثال، المصالح المتنافسة لجماعات مثل العسكر والسلطة التشريعية. وادَّعى غولدمان بأن مشروع الأخيرة انطوى على تناقضات محددة أمكن أن يمثلها إله باسكال الخفي. كما نرى، فإن التصدي لهذا العمل أمر شاق جداً، لكن أحد أعظم التحديات أمام تاريخ ماركسي للأفكار جَعْل الروابط بين نظام مصالح ما ونظام فكر متصل بها مقبولة أكثر.

أنا نفسي أود أن أجادل إن هنالك العديد من الصلات أو المراحل الوسيطة بين التأكيد الفج لمصلحة ما والشكل الراقي لنظام فلسفي أو لاهوتي. يمكننا أن نأخذ مثلاً آخر هو صراع الإصلاح بين الكالفينيين واليسوعيين بصدد الجبرية وحرية الإرادة. نستطيع القول إلى حد ما بأن هذا الصراع هو طريقة للتعامل مع قوى لا سلطة عليها في الحياة الاقتصادية، لكن هنالك الكثير من الخطوات بين التناقضات الاقتصادية والتعبير اللاهوتي عنها بحيث ان الربط المباشر بينها يصبح إما حقيقة بدهية أو مغالطة، خصوصاً إذا كان الأنموذج المستخدم مستعاراً من النمط الميكانيكي من الفيزياء. علينا أن نتكلم، مثل الماركسية المتأخرة، عن فعالية الأساس، لكنني سأترك مناقشة ذلك حتى قراءة ألتوسير. إن الأكثر معقولية، كما أعتقد، هو تأويل العلاقة بين مصلحة ما والتعبير عنها في أفكار بواسطة نظام إضفاء الشرعية. (مرة أخرى، أستخدم المصطلح كما طوره ماكس فيبر). إذا استفدنا من هذا الإطار يكون لزاماً علينا إدخال فكرة الدافع وكذلك دور الفاعلين الأفراد الذين يحملون هذه الدوافع، لأن نظام إضفاء الشرعية يمثل محاولة لتبرير نظام السلطة. والعملية تفاعل معقد بين الادعاءات والاعتقاد بصحتها؛ الادعاءات من جانب السلطة والاعتقاد بها من جانب أفراد المجتمع. كما أن العملية الحثية شديدة التعقيد بحيث إن من الصعب جداً دمجها داخل العلاقة الفجة بين البنية التحتية والبنية الفوقية. تصل حاجة الأنموذج التقليدي إلى الصقل حد كسره في نهاية المطاف.

لنتحول الآن إلى دور الطبقة. كما من قبل لا أناقش ماركس كمؤرخ للمجتمع؛ والسؤال الذي أتصدى له ليس إن كان مصيباً في القول بأن هذه الطبقة استبدلت تلك. بدلاً من ذلك، سؤالي هو ما الذي يعنيه ماركس بطبقة؛ وبالأخص، إلى أي مدى تعد الطبقة مقولة نهائية؟ هنالك الكثير من المقاطع التي يوحي فيها ماركس بأن للطبقة فعلياً تاريخها الخاص وإن استقلالها الذاتي في علاقتها مع الفرد نفسه عملية تشبه تلك التي تفصل الأفكار عن أساسها. يمكننا القول، لذلك، بان نظرية التاريخ التي توظف مفهوم الطبقة كسبب نهائي تكون في حقيقة الأمر ضحية وَهْمِ الاستقلال الذاتي، تماماً كما يقع الأيديولوجي ضحية وَهْمِ استقلال الأفكار. يكتب ماركس: «لا يشكل الأفراد المنفصلون طبقة إلا بقدر اضطرارهم إلى مواصلة معركة مشتركة ضد طبقة أخرى...» يُقدِّم هنا الأصل لما يصبح في نوع آخر من الخطاب عاملاً نهائياً. ويتشابك هنا خطابان، بالنسبة لاحدهما الطبقة هي الفاعل التاريخي وبالنسبة للثاني يحدث اختزال أو جينيالوجيا أنثروبولوجية للكيان الاجتماعي. يواصل ماركس:

> «من جهة أخرى، تحقق الطبقة بدورها وجوداً مستقلاً مقارنة بالأفراد، بحيث يجد الأفراد أحوال وجودهم مقررة سلفاً، لذلك يعزى موقعهم في الحياة وتطورهم الشخصي إلى طبقتهم، أي أنها تحتويهم. هذه هي نفس ظاهرة إخضاع الأفراد المنفصلين لتقسيم العمل ولا يمكن إزالتها إلا من خلال إلغاء الملكية الخاصة والعمل نفسه. لقد وضّحنا عدة مرات كيف إن احتواء الطبقة للأفراد يأتي معه بخضوعهم لكل أنواع الأفكار. (82)

نفس العملية التي تفصل الأفكار عن الحياة الواقعية فصلت الطبقة عن الفرد. لذلك، فان للطبقة نفسها تاريخاً.

يتكلم ماركس في مقاطع عديدة أخرى عن الطبقة بوصفها ظرفاً أو حالة. ما يجب أن ندركه أن الأحوال والظروف تكون كذلك بالنسبة للأفراد فقط. إنها تشير دائماً إلى الأفراد الموجودين في هذه الأحوال. لذلك، علينا أن نطبق نفس الاختزال من الطبقة إلى الفرد كما من الأيديولوجيا إلى الطبقة؛ اختزال انثروبولوجي يدعم اختزالاً اقتصادياً. ثمة اختزال انثروبولوجي كامن في ادعاء

ماركس الدائم بان الأفراد الواقعيين هم أولئك الذين يدخلون في علاقات.

> **إذا نظر المرء من وجهة نظر فلسفية إلى هذا التطور للأفراد في ظروف الوجود المشتركة للممتلكات والطبقات، التي يعقب أحدها الآخر، وفي المفاهيم العامّة المصاحبة المفروضة عليهم، فإنّ من السهل عليه بالتأكيد تخيل أن النوع، أو «الإنسان»، قد تطور، أو انهم طوروا «الإنسان» ـ وبهذه الطريقة يستطيع المرء أن يوجه صفعة قوية للتاريخ. يمكن للمرء أن يفهم هذه الممتلكات والطبقات على أنها مصطلحات محددة من التعبير العام، تنويعات ثانوية للنوع، أو وجوه تطورية لـ «الإنسان» (83).**

يقوم ماركس بتأويل أنثروبولوجي لبنية الطبقة. وجدله في الواقع أقوى حتى من ذلك. إن الادعاء بأن غاية الثورة الشيوعية هي إلغاء الطبقة يفترض مسبقاً بان الطبقة ليست بنية عصية على النقض، ليست معطاة، بل هي بالأحرى نتاج التاريخ. كما خُلقت، يمكن أن تُدمر. لا تكتسب فكرة إلغاء الطبقة معناها إلا إذا لم تكن الطبقة عاملاً غير قابل للاختزال وتاريخياً، بل نتيجة لتحويل قوى شخصية إلى قوى موضوعية. «إن تحويل القوى الشخصية (العلاقات) عبر تقسيم العمل إلى قوى مادية، لا يمكن تبديده من خلال طرد فكرته العامة عن العقل، بل إن إلغاءه ممكن فقط من قبل الأفراد وهم يُخضعون هذه القوى المادية مرة أخرى لأنفسهم ويلغون تقسيم العمل» (83). الأفراد هم الضحايا الحقيقيون لتقسيم العمل، للبنية الطبقية. وهم قادرون على تولي مشروع إلغاء البنية الطبقية وتقسيم العمل لأن قواهم الشخصية هي ما تم تحويله إلى قوى مادية. الطبقة وتقسيم العمل دلائل على هذه القوى المادية التي ما هي إلا تحويل لقوتنا الشخصية. تحتل فكرة القوة الشخصية الصدارة.

يوسّع ماركس هذا الجدل قائلاً: «يؤسس الأفراد على أنفسهم دائماً، ولكن بالطبع على أنفسهم ضمن أحوالهم وعلاقاتهم التاريخية المعطاة وليس على الفرد «المحض» بالمعنى الذي يقصده دعاة الأيديولوجيا» (83). أقنعني هذا النص بان القطيعة بين ماركس الشاب وماركس الكلاسيكي لا تكمن في إلغاء الفرد ولكن، على العكس، في خروج الفرد من المفهوم المثالي للوعي. إن جدلي الأساسي

ضد تأويل ألتوسير هو أن القطيعة بين النزعة الإنسانية والماركسية لا تُفهم إلا إذا أوّلنا النزعة الإنسانية على أنها ادعاء بالوعي وليس ادعاء بالفرد الواقعي. القطيعة واقعة بين الوعي والفرد الواقعي، وليس بين الكائن البشري والبنيات.

إذا وضعنا القطيعة في هذا الموقع، توفرنا على فهم أفضل لمسألة إن تقسيم العمل أمر مقلق لأنه تقسيم **داخل** الفرد.

في مسار التطور التاريخي، وتحديداً عبر الحقيقة التي لا مناص منها من أن العلاقات الاجتماعية تتخذ داخل تقسيم العمل وجوداً مستقلاً، يظهر داخل حياة كل فرد، طالما هي شخصية وطالما هي مقررة من قبل فرع من العمل والأحوال المتصلة به. (83ـ 84)

إشكالية تقسيم العمل ناجمة فقط من كونه يقسم كل واحد منا إلى جزءين، أحدهما حياتنا الداخلية والثاني ما نعطيه للمجتمع، للطبقة، وما إلى ذلك.

«التقسيم بين الفرد الشخصي والفرد الطبقي، والطبيعة العرضية لأحوال الحياة بالنسبة للفرد، لا تظهر إلا مع ظهور الطبقة، التي هي نفسها نتاج للبرجوازية». (84) يمكن قراءة هذه الجملة بطريقة تجعلها متفقة مع كلا المدخلين التأويليين إلى النص. الانقسام داخل الفرد يتولد عن الطبقة لكن الطبقة نفسها تتولد من خلال صدع داخل الفرد، صدع حاصل بين الأجزاء الشخصية والطبقية لوجود الفرد. خط التقسيم، إذن، يمر خلال كل فرد.

تأكيد الناس لأنفسهم كأفراد أمر أساس لفهم عملية التحرير والإلغاء. وما التحرير إلا دعوى الفرد ضد الكيانات الجماعية. إن الدافع الأساسي للثورة، على الأقل في **الأيديولوجيا الألمانية**، هو التأكيد على الفرد. وهذا الادعاء الفردي يمكن أن يقرأ **في** النص **دون إقحام**.

«لذلك، بينما لم يرغب الأقنان اللائذون إلا بالحرية لتطوير وتأكيد أحوال وجودهم التي سبق وأن كانت متاحة لهم، ومن هنا، في نهاية المطاف، وصلوا إلى العمل الحر، فان على البروليتاريين، إذا ما أرادوا تأكيد أنفسهم كأفراد، إلغاء شرط وجودهم نفسه الذي ظل كذلك حتى

الآن... تحديداً، العمل [العمل المأجور]. لذلك يجدون أنفسهم مناوئين مباشرة للشكل الذي ظل الأفراد، الذين يتكون منهم المجتمع حتى الآن، يعبِّرون به عن أنفسهم تعبيراً جماعياً، أي، الدولة. عليهم إذن لكي يأكدوا أنفسهم كأفراد الإطاحة بالدولة» (85).

إذا كانت الطبقة هي البنية النهائية، فإن القوة النهائية التي تقوم بالحث هي الفرد. هنالك تنافس في النص بين تفسير يستند على البنيات وتفسير يستند على الدوافع النهائية للأفراد وراء هذه البنيات.

ليست المسألة دافع البروليتاريين، ولكن شكل اتحادهم أيضاً. يتصور ماركس حزباً لن يكون آلة أو هيئة بيروقراطية، بل اتحاد حر. وفكرة الأفراد المتحدين من ثوابت النص. يقول ماركس بأنه حتى إذا كان العمال في عملية العمل مجرد أسنان في عجلة، وأدوا دورهم كأفراد طبقيين فانهم إنما يلتقون برفاقهم في الاتحاد على أساس كونهم أفراداً واقعيين. إنهم ينتزعون أنفسهم من علاقة الطبقة حين يدخلون هذه العلاقة الأخرى. يمكننا القول إن العمال يعانون كأفراد في طبقة لكنهم يستجيبون كأفراد.

يتبع من كل ما كنا نقوله حتى الآن بان العلاقة الجمعية التي دخلها أفراد طبقة ما، والتي تقررت من قبل مصالحهم ضد طرف ثالث، هي دائماً جماعة انتمى إليها هؤلاء الأفراد بوصفهم فقط أفراداً عاديين، وفقط بقدر عيشهم داخل أحوال وجود طبقتهم - وهي علاقة يشاركون فيها ليس كأفراد ولكن كأعضاء في طبقة. مع جماعة البروليتاريين الثوريين، الذين يتولون السيطرة على أحوال وجودهم ووجود كل أفراد المجتمع، من جهة أخرى، تكون الحالة معكوسة تماماً؛ إذ يشارك الأفراد فيها كأفراد» (85).

ظهور الاستقلال الذاتي بجلاء ناجم عن كون هذا النمط من العلاقات مجرد: العامل يعمل ويدفع له أجره على أساس علاقة مجهولة، بنيوية. والاتحاد الحر هو إجابة ماركس على تحدي الاتحاد الإجباري في الطبقة. وأحد إنجازات الشيوعية ستكون شمولها حركة الاتحاد الحر هذه.

> تختلف الشيوعية عن كل الحركات السابقة في أنها تقلب أساس كل علاقات الإنتاج والتعامل السابقة، وتُعامل بوعي لأول مرة كل المقدمات الطبيعية باعتبارها مخلوقات البشر الذين ظلوا موجودين حتى الآن، تجردهم من شخصيتهم الطبيعية وتخضعهم لقوة الأفراد المتحدين. (86)

يلفت ماركس الانتباه إلى قوة الأفراد المتحدين؛ والمسألة ليست كيانات جمعية. إن اختزال التأويل الماركسي إلى نظام قوى وأشكال يمنع أي تفسير للحركة التي تحاول أن تتخطاه لأن هذه الحركة متجذرة في تأكيد الأفراد الذين يوحدون أنفسهم على أنفسهم.

هكذا نرى إن أولوية دور الأفراد متواصلة.

> بذلك يتكشف عاملان هنا. أولاً، تبدو قوى الإنتاج وكأنها عالم قائم بذاته، مستقل تماماً عن الأفراد ومنفصل عنهم، إلى جانب الأفراد: وسبب ذلك أن الأفراد، التي هي قواهم، يوجدون منشقين ومتضادين، ومن جهة أخرى، هذه القوى لا تكون قوى واقعية إلا في تعامل هؤلاء الأفراد فيما بينهم واتحادهم. لذلك، لدينا من جهة، كلية من قوى الإنتاج، تتخذ شكلاً مادياً وهي بالنسبة للأفراد لم تعد قوى الأفراد بل ملكية خاصة، من هنا فهي لا تعود للأفراد إلا إذا استحوذوا على الملكية الخاصة بأنفسهم. لم يسبق قط في أية مرحلة سابقة أن اتخذت قوى الإنتاج هذا الشكل اللامبالي بتعامل الأفراد كأفراد، لأن تعاملهم نفسه كان محدوداً في السابق. (91ـ 92)

عندما يقول ماركس بأن قوى الانتاج قوى واقعية بالنسبة للأفراد فقط، فان من غير الممكن تأكيد أولوية الأفراد بقوة تفوق ذلك. إن الأفراد، حتى في أكثر حالاتهم تجريدية (أمتنع عن القول حالتهم المغتربة، لأن هذا المصطلح لا ينتمي إلى النص)، لا يختفون بل يصبحون بدلاً عن ذلك أفراداً مجردين؛ و«فقط بواسطة هذه الحقيقة [هم] يوضعون في مكان يتيح لهم الدخول في علاقات مع بعضهم البعض كأفراد». (92) من خلال هذا التشظي لكل الروابط، يُعاد كل فرد إلى نفسه أو نفسها ومن ثم يصبح قادراً على الالتحاق بالآخرين في اتحاد أفراد.

في إبراز دور الأفراد يكون الوجه الغالب في هذا الدور هو الفعالية الذاتية، Selbstbetatigung. الفعالية الذاتية مفهوم أساسي، وهو بالنسبة لي المفهوم الأساسي عند هذه النقطة في النص. والتركيز على الفعالية الذاتية يثبت أن لا وجود لقطيعة كاملة بين **المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية**. «الرابطة الوحيدة التي ما تزال تصل [الأفراد] مع قوى الإنتاج ومع وجودهم الخاص ـ العمل ـ فقدت كل شَبه لها مع الفعالية الذاتية، ولا تبقى على قيد الحياة إلا بتقزيمها» (92). تختفي الفعالية الذاتية بسبب عملية تدمير داخلي. ونلاحظ هنا أن مفهوم الفعالية الذاتية يستبقي من **المخطوطات** شيئاً من مفهوم الموضعة، خلق الذات لدى الكائن البشري. وما يؤكد صلة التواصل مع **المخطوطات** هو التأكيد على مفهوم الامتلاك. «لذلك فإن الأشياء قد وصلت الآن حالة توجب على الفرد امتلاك كلية قوى الإنتاج الموجودة. .» (92). ربما تكون كلمة «اغتراب» قد اختفت، لكن مصطلح «الامتلاك» حافظ على حياته بعد هذه النقلة. لقد هجر ماركس كلمة «اغتراب» لأنها تبالغ في الانتماء إلى لغة الوعي ووعي الذات، أي إلى ما يبدو الآن معجماً مثالياً. ولكن عندما تستبدل بالبنية الأساسية لتأكيد الأفراد لذواتهم، يُستعاد الغرض اللامثالي للمفهوم. في الواقع، كل مفاهيم **المخطوطات**، التي تم ضمها من قبل إلى هذا الحد أو ذاك في أيديولوجيا وعي ذاتي، تستعاد الآن من أجل أنثروبولوجيا تأكيد للذات، وفعالية ذاتية. «فقط بروليتاريو يومنا هذا، الذين حرموا تماماً من كل فعالية ذاتية يحتلون موقعاً يسمح لهم بتحقيق فعالية ذاتية كاملة لم تعد تكبلها قيود، والتي تتمثل في امتلاك كمية من قوى الإنتاج وفي ما يترتب من تطور مفترض لكلية من الإمكانيات». (92ـ 93). كل جدالات ماركس متجذرة هنا في فعالية الذات، وفقدان فعالية الذات، ثم امتلاك فعالية الذات. المفهوم الأساسي هو Selbstbetatigung.

ربما كان المفهوم الرئيسي لأفراد يحيون أحوالاً محددة مفهوماً على نحو افضل الآن، لأن هذا المفهوم يوضع على الضد من فكرة الفرد باعتباره مجرد فرد، الفرد باعتباره ببساطة منوط بحالته. يشخص ماركس تجريد الفرد من أي تكييف اجتماعي من خلال التأكيد على خضوعه لتقسيم العمل، الذي يلعب في **الأيديولوجيا الألمانية** نفس الدور الذي لعبه الاغتراب في **المخطوطات**. ويلعب تقسيم العمل دور الاغتراب لأن له نفس البنية، عدا إن التعبير عنه لم يعد يتم عبر

لغة الوعي بل لغة الحياة. لقد حل محل الوعي مفهوم الفعالية الذاتية.

إن صح هذا التحليل، فان من تمام سوء الفهم الاستنتاج من طرد كيانات مثل «الإنسان» والنوع والوعي أسبقية مفاهيم مثل الطبقة والقوى والأشكال. وهو سوء فهم لأن هذه الكيانات الأخيرة تكون موضوعية تحديداً في مرحلة تقسيم العمل. لذلك، فالافتراض بأن هذه التجريدات المعرفية هي الأساس الواقعي يعني في الواقع ممارسة لعبة التغريب. الدولة مثال في هذا النص على تأكيد الذات من قبل كيان هو في الحقيقة نتاج (انظر 80). مثال آخر هو المجتمع المدني (انظر 57)؛ فالمجتمع المدني يُقدم هنا دائماً باعتباره نتيجة قبل أن يصبح أساساً بدوره. إنه نتيجة بالنسبة لجينالوجيا معينة وأساس بالنسبة لنوع معين من التفسير. مرة أخرى، يثير **الأيديولوجيا الألمانية** مشكلة صعبة هي الربط الصحيح بين القراءتين، الاختزال الأنثروبولوجي أو الجينالوجيا والتفسير الاقتصادي؛ هاتان القراءتان تمضيان على مستويين متوازيين دون أن تتقاطعا. ونحن نشير، سعياً منا إلى أنواع مختلفة من التفسيرات إما إلى الفرد أو الطبقة. هنالك قواعد منهجية لتطبيق لعبة اللغة هذه أو تلك، لعبة لغة الفرد الواقعي، أو لعبة لغة الطبقة والقوى والأشكال. ولكن أن نستأصل الأنثروبولوجيا من أجل اللغة الاقتصادية، يعني في الواقع الافتراض بان حالة الأمور الحالية لا يمكن تجاوزها.

ربما ادّعى البعض بأني لم اقتبس أهم مقطع بالنسبة لغاياتنا، النقطة الوحيدة في النص على حد علمي، التي يستخدم فيها مصطلح «بنية فوقية». وهي تظهر في مناقشة ماركس للمجتمع المدني: «لا يتطور المجتمع المدني بوصفه كذلك إلا مع البرجوازية؛ التنظيم الاجتماعي ينشأ من الإنتاج والتجارة مباشرة، التي تشكل في كل العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية...» (57) لا أستطيع البت إن كانت هذه أول مرة يستخدم بها ماركس الكلمة، فأنا لست خبيراً في النصوص الماركسية إلى حد يسمح لي بافتراض ذلك، ولكنها على الأقل المرة الأولى في **الأيديولوجيا الألمانية** التي ترد فيها الكلمة، وكما أعتقد، المرة الوحيدة التي تظهر فيها في القسم الأول من هذا النص. تنتمي البنية الفوقية المثالية إلى ما أسميته لعبة لغة قوى الإنتاج مقابل تلك الخاصة بالأفراد الواقعيين الأحياء في أحوال معينة. وفرضيتي في الواقع مفادها أن الاكتشاف العظيم لماركس هنا هو

الفكرة المعقدة لفرد يحيا في أحوال محددة، لأن إمكانية القراءة الثانية كامنة في القراءة الأولى. يمكن لنا أن نقوّس الفرد ونبدأ من الأحوال ونجادل بأن الأحوال هي الأسباب. إلا أن عملنا هذا لا يدمر الجدل بين الفرد والحالة، لأن الفرد موجود دائماً في حالة معينة أو تحت ظرف معين.

أتيح لي مؤخَّراً فرصة قراءة عمل مهم حول ماركس كتبه الفيلسوف الفرنسي ميشال هنري[2] Michel Henry. وهنري هو الذي كتب أيضاً عملاً كبيراً حول مفهوم الظهور (**جوهر الظهور** L'Essence de la manifestation) وحاول فيه إعادة تنظيم نصوص ماركس جاعلاً محورها الفكرة المؤكدة هنا، الخاصة بالفعل أو الجهد الجسدي الملموس. ويدّعي بأن فيلسوفاً واحداً آخر فقط، هو مين دي بيران Maine De Biran، قد استشرف هذا المنظور. بالنسبة لهنري تكمن في عملية الجهد شرطية معينة؛ ويرتبط الجهد دائما بمقاومة. (هذا الربط بين الجهد والمقاومة هو الجوهر الأنثروبولوجي لعمل مين دي بيران). يقول هنري على أساس هذه العلاقة، يمكننا العبور دون أن نقع في التناقض إلى لغة تاريخ الأحوال الموضوعية، التي تنشط الآن على نحو مستقل ذاتياً بوصفها قوى ووكلاء تاريخيين. لذلك، فإذا استطعنا ربط هذين المستويين على نحو صائب تخلصنا من القراءتين وحصلنا على قراءة جدلية لمفهومي القوى التاريخية والأفراد الواقعيين. لكني لست واثقاً من أن الروابط التي يسعى هنري إليها يمكن بلوغها بكل هذه السهولة. وعلى أية حال، فإن نصوص ماركس، مثل نصوص سبينوزا وآخرين، نصوص مفتوحة. لسنا بحاجة إلى اتخاذ موقف مؤيد للشيوعية أو معاد لها أو لأي حزب. لقد كتب ماركس نصوصاً فلسفية جيدة. ويجب أن تُقرأ بنفس طريقة قراءة كل ما عداها. هنالك مجال إذن لعدة تأويلات لماركس، وتأويل هنري هو أحد التأويلات المعقولة.

سأنتقل في المحاضرات اللاحقة من ماركس إلى لوي ألتوسير. وسأقدم أولاً قراءة ألتوسير لـ **المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية** ثم أناقش تأويله لنظرية البنية الفوقية ومحاولته التخلص من فكرة القلب من خلال استبدالها بفكرة القطيعة المعرفية. يقترح ألتوسير تحويلاً للماركسية على أساس نقد معرفي. وهو يقول بأن مفهوم القلب يبقى لا محالة إطار المثالية. وكما سنرى، فإن الثمن الذي سيتوجب

على ألتوسير دفعه مقابل هذا التأويل عال: كل أنواع النزعة الإنسانية يجب أن توضع في جانب الأيديولوجيا.

إذا كان الخط الفاصل، على الأقل في ماركس الشاب، واقعاً بين الممارسة والأيديولوجيا، فإن الخط الفاصل سيكون فيما بعد بين العلم والأيديولوجيا. إذ تصبح الأيديولوجيا نقيض العلم وليس نسخة عن الحياة الواقعية. وأهمية هذا الموقف يمكن ربطها بتكوين النتاج الماركسي باعتبار انه هو نفسه كيان علمي، أو على الأقل يدعى انه كذلك، وهو بذلك يقدم النقيض للأيديولوجيا. لم يكن هذا النقيض موجوداً بالنسبة لماركس الشاب. لذلك كانت الأيديولوجيا توضع على الضد من الحياة الواقعية. عندما أصبحت الماركسية نفسها نتاجاً مكتوباً وفّرت النقيض للأيديولوجيا. وهذا التغيير سيؤشر النقلة الأساسية في تاريخ الأيديولوجيا كمفهوم.

الهوامش:

(1) انظر بول ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ص 32 ـ 36.

(2) ميشال هنري، **ماركس**، والكتاب متوفر الآن بالإنجليزية بشكل مختصر تحت عنوان **ماركس: فلسفة الواقع الإنساني**.. يستعرض ريكور كتاب هنري في مقال منفصل «Le Marx de Michel Henry» في Esprit (1978) 2, :124 - 139. بعض تعليقات ريكور الأخرى عن هنري متضمنة في مناقشة تظهر بعد مقال هنري «La Rationalité selon Marx» التي يحتويها كتاب ثيودر ف. جيراتس، محرراً، **العقلانية اليوم**، ص ص 116 ـ 129. المناقشة العامة لهنري موجودة على الصفحات 129 ـ 135؛ تعليقات ريكور موجودة على الصفحات 133 ـ 135. وقد قُدّم مقال هنري في مؤتمر عقد في أكتوبر، 1977.

7

ألتوسير (1)

يمكن تقديم المحاضرات الثلاث القادمة تحت عنوان «الأيديولوجيا والعلم». وفيها سأعطي تفسيراً للتغيير الذي شهدته النظرية الماركسية في الأيديولوجيا، حيث لم تعد الأيديولوجيا تُربط مع الواقع أو ليس معه فقط، ولكن مع العلم. وسأقول شيئاً عن التغييرات الرئيسية التي صعّدت هذه الحركة لكي أقدّم المناقشة المتعلقة بكتاب ألتوسير **دفاعاً عن ماركس**. لن أتابع الترتيب التاريخي لهذا التطور، وهو ما يمكن أن يقود إلى منظِّرين من أمثال لوكاتش، بل سأميل إلى ترتيب منطقي، على الأقل منطقي بالنسبة لما أريد أن أقوله عن المشكلة. لذلك، فان هذا الترتيب لا ينطوي على ما يجعله ضرورياً وليس فيه بقدر أكبر ما يجعله حتمياً.

أريد أن أركز على ثلاثة تغييرات أساسية داخل النظرية الماركسية؛ وهي يمكن أن توفر لنا خيطاً مرشداً خلال المحاضرات الثلاث القادمة. أولاً، كما ذكرت للتو، توضع الأيديولوجيا على خلفية مفهوم آخر، ليس عملية الحياة الواقعية العملية ـ لغة **الأيديولوجيا الألمانية** ـ، ولكن العلم. بالنسبة للماركسية المتأخرة أصبح مجموع كتابات ماركس نفسها نموذج العلم. لاحظ أن علينا عند تحليل الاستخدام الماركسي لكلمة «علم» أن نطرح جانباً المعنى الوضعي للمصطلح الذي يهيمن على نحو خاص في هذا البلد، حيث تمتلك الكلمة مجالاً أضيق بكثير من المصطلح الألماني Wissenschaft. يحتفظ المصطلح الألماني Wissenschaft بشيء من المصطلح الإغريقي Epistémé ويجب أن نتذكر على سبيل المثال، أن هيغل اسمى موسوعته **موسوعة العلوم الفلسفية**. إذن فكلمة

«علم» في النظرية الماركسية لا تُستخدم نموذجياً بالمعنى التجريبي لمتن معرفة ما يمكن قبوله أو دحضه، كما في المعنى البوبري للمصطلح. بدلاً من ذلك، العلم نظرية أساسية. (يفضل ألتوسير كلمة «نظرية» لهذا السبب). العلم معرفة أساسية. لذلك، يجب أن تقاس النقلة في مفهوم الأيديولوجيا وفق معيار العملية كما تجسدت في «العلم» الماركسي. وقد عبرت الماركسية التقليدية المبكرة عن هذا المنحى من خلال تمييزها العلم البروليتاري عن العلم البرجوازي، لكن ألتوسير يحتقر هذا الادعاء ويرفضه. ألحق هذا التضاد أكبر الضرر بالحياة الفكرية داخل الحزب الشيوعي وداخل الدول المحكومة من قبله؛ لقد قاد في الوقت ذاته إلى قدر من التخلف فيما يسمى بالعلم البرجوازي وتحجّر لما يسمى العلم البروليتاري. يحاول ألتوسير تحديداً رفع مستوى النقاش. مهما كانت الخلافات داخل المدرسة الماركسية، إذن، فإن أول تغير عام فيها هو تطور التضاد بين الأيديولوجيا والعلم.

التغير المهم الثاني مرتبط بالأول ويتعلق بتعريف **الأساس الواقعي** للتاريخ. لقد لاحظنا مفهوم الأساس الواقعي هذا في **الأيديولوجيا الألمانية**. ورأينا هناك تردداً معيناً بين تأويلين مختلفين لهذا المفهوم ـ أو لنقل مجالاً كافياً لهما ـ. أحد التأويلين يؤكد بأن الأساس الواقعي هو في نهاية المطاف الأفراد الواقعيون في أحوال مُقررة أو محددة، بينما يجادل الآخر بأن الأساس الواقعي هو تفاعل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. تختار الماركسية التقليدية التأويل الأخير، ولذلك أثره أيضاً في نظرية الأيديولوجيا. إذا أردنا أن نستمر في وضع الأيديولوجيا على الضد من الواقع، فيجب أن ندرك بأن الواقع مُعرَّف هنا بكل ما يعتبره العلم الماركسي الأساس الواقعي. لذلك، فإن تأويل الماركسية للأساس الواقعي على أنه البنيات الاقتصادية منسجم مع ظهور العلم كقطب لازم، لأن موضوع ما يُسمى العلم الماركسي هو تحديداً المعرفة الصحيحة للأساس الواقعي.

هذا الالتقاء بين مفهوم العلم والأساس الواقعي ـ أي البنيات الاقتصادية ـ يكوِّن لُب المادية التاريخية. ولا تنطوي كلمة «مادية» هنا بالضرورة على نظرة كونية، كما في المعنى الذي تكتسبه لدى أنجلز، فلسفة طبيعة هي نوع من التمسك الصارم بالطبيعة. أفضل وصف لموقع أنجلز هو المادية الجدلية. يوجه

مصطلح «المادية التاريخية»، بالمقابل، الربط بين العلم وموضوعه، أي الأساس الواقعي. لأن الأيديولوجيا تعد القطب المضاد للعلم والأساس الواقعي، فهي توضع على الضد من المادية التاريخية. والنتيجة هي التضاد الشائع في الماركسية التقليدية بين المثالية والمادية، كأن بوسعنا الاختيار بين لونين نُلوّن بهما الواقع. والتضاد كامن في طبيعة التقابل المسموح به نفسها: إذا لم تكن مادياً تاريخياً، فأنت إذن مثالي. وأن توصف بأنك مثالي لا يعني أكثر من أنك لست مادياً بالمعنى المتبنى للكلمة. وقد قابلت حديثاً مثالاً معاصراً على هذا المنظور في كتاب عن فلسفة التاريخ كتبه أ. س. كون، وهو فيلسوف روسي ممتاز. يقول كون في عمله **المثالية الفلسفية والأزمة في التفكير التاريخي البرجوازي** ان لفلسفة التاريخ جانبين فقط، أحدهما هو فلسفة التاريخ البرجوازي، وهو يضم بين مجموعته الأخيرة جان بول سارتر. لذلك، فإن النسبة مسألة استئصال؛ إذا لم نكن في جانب، فنحن بالضرورة على الجانب الآخر.

التغير الثالث في النظرية الماركسية، والذي له أهمية خاصة لنقاشنا، هو أن العلاقة بين الأساس الواقعي والأيديولوجيا أصبحت يعبر عنها عبر استعارة أساسية هي المبنى الضخم الذي له أساس وأدوار. والاستعارة الطوبوغرافية كامنة بالفعل في صورة الأساس الواقعي. من الصعب جداً الامتناع عن التفكير عبر هذه الاستعارة، أي وصف ظواهر ثقافية بغير صيغة الطبقات. والواقع، إن الماركسيين ليسوا الوحيدين في الاستفادة من هذه الصور. فهي تظهر أيضاً عند فرويد؛ البنية المفهومية التي يطرحها عن الهو والأنا والأنا الأعلى هي نفسها بنية طوبوغرافية. المشكلة مع الأنموذج الطوبوغرافي تتركز دائماً في مدى قابلية هذه الاستعارة على خداعنا اذا ما أُخذت حرفياً. طَورت الماركسية الكلاسيكية هذه الاستعارة من خلال إدخالها بين الأساس الواقعي والبنية الفوقية نظاماً معقداً من العلاقات معرَّف بلغة التقرير أو التأثير، Efficacité.

إن شئنا التعبير عن ذلك بطريقة أخرى نستطيع القول بان العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية في الماركسية محكومة بتفاعل معقد له جانبان. من جهة، تجادل الماركسية أن هنالك علاقة سببية: تتقرر البنية الفوقية بواسطة البنية التحتية. لكن توجد من جهة أخرى علاقة ثانية تعدل الأولى إلى هذا الحد أو ذاك: تقول

الماركسية أن للبنية الفوقية استقلالاً ذاتياً نسبياً، بل وهي تمتلك احتمال القدرة على رد الأثر على أساسها. يمكننا ان نميّز هنا المفهوم الكلاسيكي Wechselwirkung، أي الفعل المتبادل. لهذا المفهوم تاريخ طويل؛ فجذوره تمتد في محاولة نيوتن شرح العلاقة المتبادلة بين القوى، ويظهر أيضاً لدى فلاسفة مثل كانط وهيغل. في جدول كانط للمقولات Wechselwirkung هو المقولة الثالثة بصدد العلاقة بعد الماهية والسببية. في **منطق** هيغل، يعقب الكمية الفعل، رد الفعل، الفعل المتبادل وهكذا. في الماركسية، تطوق الفعل المتبادل فكرة علاقة أحادية الاتجاه، وهي إحدى طرق حصر هذه العلاقة. حجر الزاوية لنظرية الأيديولوجيا بالنسبة للماركسية يتمثل في إخضاع الفعل المتبادل للفعل الذي ينطلق باتجاه واحد فقط. الكثير من النقاشات المدرسية بين الماركسيين تدور حول هذه المفارقة أو التوتر القائم بين الادعاء الأساسي، القادم من **الأيديولوجيا الألمانية**، بأن الأيديولوجيا لا تمتلك تاريخاً خاصاً بها، بأن دفع التاريخ باكمله يأتي من القاعدة، والادعاء أن للبنية الفوقية رغم ذلك أثراً على القاعدة، البنية التحتية. حاول أنجلز تحقيق اتفاق بين التأويلات المختلفة من خلال تقديمه لمفهوم التقرير في نهاية المطاف. وجّه أنجلز العجوز هذه الفكرة ضد أولئك «الاقتصاديين» داخل المدرسة الماركسية الذين قالوا بأنه ما دامت الأيديولوجيا بلا تاريخ، فإن التشكيلات الأيديولوجية ليست الاّ ظِلالاً، لا أكثر من ظلال تطفو في الهواء. بالنسبة لهذا الموقع، كما قلت في المحاضرة السابقة، تاريخ النرويج هو تاريخ سمك الرنجة ولا أكثر. وفّر أنجلز طريقاً معتدلاً يهدف إلى المحافظة على التقرير الجذري في نهاية المطاف من قبل البنية التحتية والتأثير المتبقي للبنية الفوقية على الأساس الاقتصادي. وتعليق أنجلز ظهر في رسالته الشهيرة إلى جوزيف بلوخ ومقتبس من قبل ألتوسير في **دفاعاً عن ماركس**:

> أصغ إلى أنجلز العجوز عام 1890، وهو يحاسب «الاقتصاديين» الشباب لإخفاقهم في فهم أن هذه العلاقة جديدة. الإنتاج هو العامل الحاسم، ولكن «في نهاية المطاف» فقط: «لم يؤكد ماركس ولا أنا على اكثر من ذلك يوماً». أي شخص «يحرف هذا» بحيث يجعله يعني بان العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم الوحيد «إنما يحوِّل تلك الأطروحة إلى عبارة خالية من المعنى، فارغة». وكتفسير: «الحالة الاقتصادية هي

> الأساس، لكن العناصر المختلفة للبنية الفوقية - الأشكال السياسية للصراع الطبقي ونتائجه: للتغلب على مؤسسات أسست من قبل الطبقة المنتصرة بعد معركة ناجحة، إلخ، أشكال شرعية، ثم حتى انعكاسات كل هذه الصراعات الفعلية في عقول المشاركين، النظريات السياسية والشرعية والفلسفية، الآراء الدينية وتطورها إلى نظام عقائد جامدة - كذلك تمارس أثرها على مسار الصراعات التاريخية، وفي كثير من الحالات تكون لها الأرجحية في تحديد شكلها... (111 - 112).

إمكانية أن تساعد تلك العناصر التابعة للبنية الفوقية في تحديد شكل الصراعات التاريخية يعني أن هنالك مرونة معينة لإمكانية تشكيل البنية التحتية. داخل هذه الحدود تمتلك نظرية الأيديولوجيا استقلالاً ذاتياً معيناً، لكنه استقلال نسبي في علاقته مع التحديد النهائي من قبل البنية التحتية.

إن جدلي الأساسي - أريد أن اقول شيئاً حول الاتجاه الذي أمضي فيه - هو في آن واحد أن هذا الإطار المفهومي لـ «الفعالية» لا يكفي للتعامل مع مسائل مثل نظام ادّعاء الشرعية من قبل قوة، وإن هذه الظواهر يمكن فهمها على نحو أفضل في إطار الحث منها في إطار التسبيب. وسأقدم في إطار طرحي لهذه الدعوى ماكس فيبر، ليس بوصفه تأويلاً بديلاً ولكن تأويل أفضل للعلاقة بين القاعدة والبنية الفوقية. إن مما يخلو من كل معنى القول أن شيئاً ما اقتصادياً يؤثر في الأفكار بطريقة سببية. لا يمكن للقوة الاقتصادية ولشيء ما أن تكون لها آثار من نوع آخر ما لم تقع هذه الآثار ضمن إطار مفهومي آخر، هو الحث. وسأحاول من أجل التأسيس لهذا الإطار استخدام فكرة ادعاء الشرعية والإيمان بالشرعية، وهو تفاعل شديد التعقيد بين الحاكم والمحكوم يعبر عنه بلغة صراع الدوافع. وأعتقد أن مسألة الحث سيكون لها معنى أكثر ثراء إذا ناقشناها في إطار علاقتنا مع القوة، مع بنيات القوة، وهكذا. لهذا السبب سأهتم كثيراً بهذا النوع المختلف من المفردات. ومفاد جدلي أن ألتوسير وهو يُدخل بعض التحسينات، فإنه لا يغيّر أبداً البنية الجذرية للفعالية، والتحديد في نهاية المطاف، وأتساءل إن كان لتلك البنية معنى.

لذلك، فإن اهتمامي بفيبر لا ينبع فقط من رأيه أن لا وجود لقوة حاكمة (طبقة، دولة، أو أي شيء آخر) دون ادعاء بالشرعية واعتقاد بالشرعية ، ولكن لأنه رأى أن هذه العلاقة بين الادعاء والاعتقاد تستلزم إطار علم اجتماع شامل

يتعامل مع الفاعلين والاهداف والدوافع وما إلى ذلك. إن لغة لعبة البنية التحتية والبنية الفوقية يمكن أن تكون قاصرة ومسؤولة في الوقت نفسه كذلك عن الجدل المؤسف حول المقصود بالتحديد في نهاية المطاف أو التأثير النسبي للمحيط الأيديولوجي. ما يمكن أن يثير التساؤل على نحو خاص هو استخدام الفعالية في هذا السياق، ما دام يعيد تأكيد استعارة البناية الضخمة التي لها قاعدة وبنية فوقية. تقود الصورة الطوبوغرافية إلى عدد لا يحصى من المؤهلات لأُنموذج ميكانيكي أساساً. كان بالإمكان الاحتفاظ بتواصل معين مع ماركس الشاب من خلال الجدل بأن الاساس المادي يبقي الفرد الواقعي ضمن أحوال محددة. لكن هذا الأساس الواقعي لا ينسجم إلا مع الأساس المفهومي للحث.

عموماً، إذن، إذا أبقينا نصب أعيننا أولاً أن الأيديولوجيا توضع ضد الادعاء النظري للماركسية كعلم، وثانياً أن الأيديولوجيا هي البنية الفوقية لأساس واقعي معبر عنه بصيغة بنيات اقتصادية، وثالثاً أن هنالك علاقة تأثير بين البنية التحتية والبنية الفوقية، يكون قد توفر لدينا إطار لمناقشة التغيرات في النظرية الماركسية للأيديولوجيا. إذا اخترت ألتوسير مركزاً لهذه المناقشة، فذلك لأنه خرج بأكثر النتائج جذرية من هذه التغيرات الثلاثة. سنقرأ عمله بوصفه، على وجه الخصوص، محاولة للخروج بكل النتائج المترتبة على الحركة الأولى، حيث يجعل العلم القطب النقيض للأيديولوجيا من خلال إعادة تأكيد البنية النظرية للماركسية، مدعياً أنها ليست ممارسة، حركة تاريخية، ولكن نظرية. من خلال التغير الثاني يحاول ألتوسير أن يستأصل على نحو متسق كل الإحالات إلى أفراد واقعيين من الأساس الواقعي للتاريخ، لأن وجهة نظر الفرد لا تنتمي إلى البنية. الفرد ليس مفهوماً بنيوياً، ولذلك يجب أن يُرفض ويُطرح إلى جانب الأيديولوجيا مع كل النزعات الإنسانية. النزعة الإنسانية من حيث التعريف أيديولوجيا. ثالثاً، يباشر ألتوسير تأويلاً أكثر صقلاً للعلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية. وتلك هي مساهمته الأساسية، محاولة تحسين الإطار الفكري الطوبوغرافي والسببي، بمعنى لا هيغلي ولا ميكانيكي معاً. هنا يتقرر نجاح ألتوسير أو فشله.

يمكننا القول باختصار إن هنالك وشائج متسقة بين الأطروحات الثلاث للماركسية التقليدية والثلاث التي أحاول طرحها. يمكن أن يوضع التضاد بين

الأيديولوجيا والعلم مقابل التضاد بين الأيديولوجيا والممارسة. ويمكن أن يوضع التركيز على قوى الانتاج وعلاقاته باعتبارها الأساس الواقعي للتاريخ مقابل التركيز على أفراد واقعيين ضمن أحوال محددة. وأخيراً يمكن أن توضع علاقة التأثير بين البنية التحتية والبنية الفوقية مقابل علاقة الحث بين ادعاء الشرعية والاعتقاد به.

ونحن ننتقل إلى مناقشة ألتوسير، عليّ أن أُحدد على وجه أتم التغيرات الخاصة التي ادخلها على النظرية الماركسية في الأيديولوجيا. وستنطلق مناقشتنا من خلال متابعة هذه التغيرات بالتعاقب. سنبدأ بالنظر في دفاع ألتوسير عن النظرية الذي يحدد موقعه في التراث الماركسي. هذا الموقف النظري يصف التضاد بين العلم والأيديولوجيا الذي أكدت عليه الماركسية فعلاً بصيغة قطيعة معرفية وليس قلباً. إذا صح أن الأيديولوجيا نقيض العلم، تَرتّب على ذلك عدم وجود علاقة قلب بين الإثنين. لقد توجّب على ألتوسير التخلي عن مفهوم القلب لأنه أولاً ليس معرفياً بما فيه الكفاية ولأنه ثانياً يؤدي إلى بقائنا داخل إطار ما تم قلبه. إذا قلبنا شيئاً ما، عكسناه رأساً على عقب، فإنه يبقى نفسه؛ مقابل هذا تُدخل القطيعة المعرفية شيئاً جديداً. في القسم الثاني من هذا التقديم، سنرى كيف يطبق ألتوسير فكرة القطيعة المعرفية على كتابات ماركس نفسها وبالتالي يرسم خطاً فاصلاً داخلها بين ما هو ماركسي حصراً وما هو ليس كذلك. الحقيقة الحاسمة أنه لا يرسم الخط بين **مخطوطات 1844** و**الأيديولوجيا الألمانية**، كما فعلتُ أنا، ولكن بين **الأيديولوجيا الألمانية** و**رأس المال**. وبينما جادلت بان النقلة قائمة بين الوعي والفرد الواقعي، يؤكد ألتوسير بان هذين المصطلحين يقعان على جانب واحد. تَحدثُ القطيعة المعرفية في ماركس بالنسبة لألتوسير بين الاهتمام بالكائن البشري (كوعي وكفرد واقعي معاً) والأساس الواقعي في التاريخ المُعبّر عنه بصيغة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. يكمن الأساس الواقعي في البنيات الموضوعية وليس في قوى شخصية مفترضة. إن استئصال القوى الشخصية من الأساس الواقعي يشير إلى أن أية إحالة إلى أفراد واقعيين بوصفهم حاملين للعملية يجب أن يعد أيديولوجيا كما هو. أما بالنسبة للقسم الثالث والأخير من مناقشتنا لألتوسير، فإننا سنرى كيف أنه يقوم بصقل النظرية الماركسية في البنية التحتية والبنية الفوقية. وسيكون مرجعنا الخاص هنا نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا حصراً، امتداداتها ووظائفها. لذلك، فإن الترتيب التعليمي الذي اقترحه لاختبار ألتوسير يتضمن البدء

من دفاعه عن النظرية لكي نفهم المقصود بالقطيعة المعرفية.

في مقدمة ألتوسير لكتابه **دفاعاً عن ماركس** يوّجه تركيزه الخاص على النظرية من خلال تقديم تفسير جيد للحالة التي تسود الماركسية الفرنسية الحديثة حتى عام 1965، أي الزمن الذي كتب فيه. يختصر ألتوسير هذا التاريخ باعتباره «ما يمكن أن نسميه مرددين صدى تعبير هينه «البؤس الألماني»، بـ «البؤس الفرنسي»: ذلك الغياب العنيد والعميق لأية ثقافة **نظرية** حقيقية في تاريخ حركة العمال الفرنسيين» (23؛ التأكيدات بالخط الغامق في الأصل). في مقابل ألمانيا وروسيا وبولندا وإيطاليا، حيث قدّم المنظرون الماركسيون مساهمات حزبية مهمة، ظلت الحالة في الحزب الشيوعي الفرنسي حالة بؤس نظري. وكان في علاقة مع هذا الفراغ النظري قيام ألتوسير بتقديم دعواه. يقول ألتوسير إن الحزب الفرنسي لم يجتذب أشخاصاً يتمتعون بتكوين فلسفي كاف ليدركوا أن:

> الماركسية يجب أن لا تكون ببساطة عقيدة سياسية، «منهج» تحليل وفعل، ولكن أيضاً، وقبل كل شيء آخر، الساحة النظرية لبحث أساسي لا غنى عنه ليس فقط لتطور علم المجتمع ومختلف «العلوم الإنسانية»، ولكن أيضاً لتطور العلوم الطبيعية والفلسفة. (26)

هذه الدعوى طورت أكثر وبتوسع في محاضرة ألتوسير عن «لينين والفلسفة»، التي يضمها كتاب يحمل نفس الاسم.

يشير ألتوسير بأن الكثير من النتائج المباشرة يترتب على هذه الدعوى. أوّلها أن على الماركسية مقاومة ميل معين عند ماركس الشاب يذهب إلى أن الفلسفة قد ماتت بعد هيغل وأن ما يعقبها لم يعد فلسفة. يعلق ألتوسير بأنه إذا صح أن الفعل السياسي فلسفة متحققة، فإنه على وجه الدقة فلسفة متحققة. إذا توجب علينا الكلام عن موت الفلسفة، فإن ذلك يجب أن يكون موتاً فلسفياً (29). هذا الجدل يستمد أهميته من حقيقة أن التفريط بالبنية النظرية للماركسية سيؤدي إلى تغليب الاتجاهات الوضعية في الماركسية. وبين أكثر هذه الاتجاهات بروزاً الاعتماد على أطروحة ماركس الحادية عشر عن فويرباخ، بأن الفلاسفة قد أوّلوا العالم حتى الآن، بينما المطلوب تغييره. حسب هذا المنظور يكون زمن التأويل قد انتهى وجاء زمن الفعل.

النتيجة المباشرة الثانية أن على النظرية الماركسية مقاومة اختزال ذاتها إلى مجرد نقد. (يمكن التعبير عن هذا النقد في علاقته مع مدرسة فرنكفورت، التي لا يبدو أن ألتوسير يعرفها. وأعتقد انه سيحتقر اتجاهها لو فعل). يؤكد ألتوسير بأن مهمة الفلسفة الماركسية ليس فقط نقد الوهم، لأنها إذا اكتفت بهذا العمل احتوى نقدها وعي العلم وأصبح ذلك الوعي فحسب، مرة أخرى يُمثل ذلك عودة إلى الوضعية. ويتحدث ألتوسير عنها بوصفها «الموت الحي لوعي نقدي» (30). بالمقابل، يقول ألتوسير، «فإن الفلسفة الماركسية، التي وضع أسسها ماركس خلال قيامه بوضع نظريته في التاريخ تحديداً، ما زال يتوجب تكوينها عموماً...» (30 ـ 31). لذلك، يؤكِّد ألتوسير على الفراغ الماركسي الفرنسي البائس باعتباره ضعفاً في النظرية نشأ عن المبالغة في التأكيد على الجانب العملي.

ما هي دعوى ألتوسير بصدد النظرية الماركسية إذن؟ هو يجادل بأن لهذه النظرية مستويين. الأول، هي نظرية تاريخ ـ المادية التاريخية ـ وموضوعها البنيات الأساسية لـ **رأس المال**: الطبقات، أنماط الإنتاج، علاقات الإنتاج، وما إلى ذلك. الثاني هو نظام فلسفي، نظام صف ثان من المفاهيم يحكم النظرية نفسها. إنها نظرية المقولات الأساسية، البنية الحاسمة، وهي نفس الطريقة التي يتكلم بها فرويد عن ما بعد السيكلوجيا في علاقة مع المفاهيم السريرية (الدوافع والنوازع، وما إلى ذلك). في هذا المستوى الثاني، تكون النظرية الماركسية مادية جدلية، وألتوسير يضعها على الضد من فلسفة الطبيعة عند أنجلز التي لا تعدو كونها هيغلية بائسة، وربما ما هو أسوأ، عودة بائسة لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية. حسب ألتوسير، ما أُهمل في كل الاختزالات الوضعية للماركسية هو التمييز بين المادية التاريخية والجدلية. وحتى **الأيديولوجيا الألمانية** تسمح لهذا الخلط بالاستمرار. «تقر **الأيديولوجيا الألمانية** بهذا الخلط عندما تختزل الفلسفة... إلى ظل ضعيف للعلم، إن لم يكن إلى العمومية الفارغة للوضعية. هذه النتيجة العملية هي أحد المفاتيح إلى تاريخ الفلسفة الماركسية الرائع منذ أصولها وحتى اليوم» (33ـ 34). لا يكتفي ألتوسير بمقاومة المدارس الماركسية السابقة ولكن شيئاً وُجد عند ماركس نفسه.

هذا التركيز على النظرية، ليس فقط بوصفها نظرية تاريخ، ولكن أيضاً

باعتبارها نظرية تعكس أثرها على البنية المقولاتية للعقيدة، يحكم مفهوم القطيعة المعرفية. في **القطيعة** بين العلم والأيديولوجيا، ما يميّز الأيديولوجيا أساساً هو عجزها عن تكرار نفسها في نظريتها. وهذه نقطة اقتراب شديدة الأهمية من مفهوم الأيديولوجيا. سنعود فيما بعد لوصف محتوى الأيديولوجيا بالنسبة لألتوسير، ما يعود للأيديولوجيا، لكن لدينا الآن على الأقل معيار. حتى عندما تكون الأيديولوجيا نظامية، فإنها تكون نظامية بطريقة تجعلها عاجزة عن إعطاء وصف لنفسها. إنها تجد من المستحيل تقديم توصيف لطريقتها في التفكير.

يذكرنا هذا النقد بسبينوزا أكثر من هيغل. بالنسبة لهيغل كل ما قيل في لغة ما يمكن أن يستعاد في لغة أخرى؛ نحن نطور المحتوى الداخلي لنمط فكري ما ونبقي عليه في النمط اللاحق. فكرة القطيعة، من جهة أخرى، فكرة ضد ـ هيغلية تماماً؛ هنا يصبح سبينوزا هو المرجع المناسب. مقابل الاحتكام إلى الحفاظ على مرحلة في أخرى، يتكلم سيبنوزا عن **تتابع** لأنماط المعرفة. المرحلة الأولى، الرؤيا الشعبية مثلاً في أن الشمس تصعد، يتم التغلب عليها من قبل مرحلة ثانية، علم الفلك، وعلم الفلك لا يحتاج إلى الرأي الأول ولا يضمه إليه. سنرى فيما بعد أوجه شبه كثيرة بين ألتوسير وسيبنوزا تستند على هذه العلاقة بين نمطي المعرفة الأول والثاني: نظام الحقيقة مجهول والعقلانية تدعم ذاتها والمرحلة الأولى تتمتع ببقاء معين. النقطة الأخيرة على وجه الخصوص تناسب اهتمامنا بالأيديولوجيا. فالفلكي يبقى يتحدث خارج نطاق عمله عن صعود الشمس ونزولها، وهو ما يدفعنا إلى القول باحتمال امتلاك الأيديولوجيا لنوع من البقاء. هذه، في الواقع، ستكون المرحلة الأخيرة في عقيدة ألتوسير. عندما تكون متطلبات ما هو علمي شديدة الصعوبة يتوجب علينا إحالة قدر كبير من الحياة إلى ما هو أيديولوجي. الإشارة الرئيسية إلى سبينوزا من ألتوسير تظهر في هامش:

> لا يمكن بأي معيار اعتبار العلم حقيقة الأيديولوجيا بالمعنى الهيغلي. إذا أردنا سلفاً تاريخياً لماركس في هذا الصدد فيجب أن نتوجه إلى سبينوزا وليس لهيغل. أسس سبينوزا علاقة بين النوعين الأول والثاني من المعرفة التي، في مباشريتها (تستخلص من الكلية في الرب)، تفترض مسبقاً على وجه التحديد قطيعة جذرية. رغم أن النوع الثاني يجعل فهم الأول ممكناً، فإنه ليس حقيقته. (78 هامش)

توجد الحقيقة في جانب النوع الثاني من المعرفة؛ ولا حقيقة في الأول. الادعاء قوي: النمط الثاني من المعرفة يغذّي نفسه ولا يستعير شيئاً من النمط الذي تغلب عليه. ذلك هو الموقف المضاد لهيغل. كما سنرى، يمكن أن يكون الدفاع عن هذا النوع من الجذرية صعباً، لكني شديد الإعجاب بالشجاعة الفكرية لموقف ألتوسير.

بسبب «القطيعة الجذرية» بين نمطي المعرفة لا يعود ممكناً وضع القطيعة بين الأيديولوجيا والعلم بصيغة القلب، أو العكس. عملية القلب شيء يحدث لمضمون المنطقة الأولى؛ إنه الشيء نفسه ولكن رأساً على عقب. ربما بالغ ألتوسير بصورة القلب هنا، لكن هذا هو ما تنطوي عليه الفكرة. يناقش ألتوسير مفهوم القلب في هامش آخر أيضاً. الهوامش دائماً كبيرة الأهمية في عمل ألتوسير، لأنه يستخدمها لتنجب المصاعب مع الحزب. الحقيقة موجودة اسفل الصفحة:

مما يلفت النظر أن ماركس هاجم مُحقاً فويرباخ في **الأيديولوجيا الألمانية** لأنه بقي سجين الفلسفة الهيغلية تحديداً وهو يدّعي أنه «يقلبها». هاجمه لأنه وافق على الافتراضات المسبقة لأسئلة هيغل، لأنه قدّم إجابات مختلفة، ولكن على نفس الأسئلة. في الفلسفة لا تكون إلاّ الأسئلة قليلة التبصر، على الضد من الحياة اليومية حيث تكون الأجوبة قليلة التبصر. ما أن تتغير الأسئلة حتى يتعذر الكلام عن القلب. لا شك في أن مقارنة المرتبة النسبية الجديدة من الأسئلة والأجوبة مع المرتبة القديمة ما تزال تسمح لنا بالحديث عن قلب ما. لكنها تصبح حينذاك مجرد تشابه جزئي لأن الأسئلة لم تعد نفسها والمناطق التي تكونها لا يمكن إقامة مقارنة فيما بينها، عدا، كما اقترحت، لأغراض بيداغوجية. (72 ـ 73 هـ)

من الصعب التفكير من خلال فكرة القطيعة هذه، بأن الاسئلة عندما لا تعود نفسها، يصبح من المتعذر مقارنة المناطق التي تكونها مع بعضها. إن إيقاف هيغل على قدميه لا يعدو كونه استعادة ما كان موجوداً مقلوباً رأساً على عقب. «إن رجلاً يقف على رأسه هو نفس الرجل عندما يتمكن أخيراً من السير على قدميه» (73) لست متأكداً إن كانت الاستعارة قد خدعت ألتوسير نفسه، لكن ما يجب أن نفترضه هنا هو فكرة تغير في الإشكالية. نحن الآن نثير أسئلة جديدة. لم نعد نثير

أسئلة حول ما هو الوعي الإنساني أو حول ما هي الحالة الإنسانية؛ بدلاً من ذلك نحن نسأل، مثلاً، ما هي الطبقة. بالنسبة لألتوسير لا علاقة بين هذين النمطين في طرح الأسئلة.

وأكثر من ذلك، فإن التعالي Aufhebung الهيغلي غير كاف. سنناقش ذلك بتوسع أكبر في محاضرة لاحقة، عندما سأصر على الفصل الجذري بالنسبة لألتوسير بين علاقة البنية الفوقية بالبنية التحتية وأي نوع من الجدل. يقول ألتوسير:

> «إن «تجاوز» [ماركس] لهيغل لم يكن قط تعالياً Aufhebung بالمعنى الهيغلي، أي عرضاً لحقيقة ما يحتويه هيغل؛ لم يكن تجاوز خطأ باتجاه حقيقته، على العكس، كان تجاوز وهم باتجاه حقيقته، أو أفضل من ذلك القول، بدلاً من «تجاوز» وهم نحو الحقيقة كان تبديداً للوهم وتراجعاً عن الوهم المبدد نحو الواقع: لذلك فان مصطلح «تجاوز» يفقد كل معنى». (77ـ 78).

المهم في فكرة التعالي Aufhebung أننا أثناء حركتنا من مستوى لآخر، نبقى نحتفظ بمحتوى المستوى الأول من خلال عملية توسط. إذا أخذنا علاقة السيد ـ العبد مثالاً على التعالي Aufhebung الهيغلي، فإننا نعلم أن هذه العلاقة قد قهرت في الرواقية. تحدث لحظة إعادة تعرف بين السيد والعبد. وبذلك يتم الحفاظ على شيء ما من العلاقة السابقة أيضاً. بالنسبة لألتوسير، على أية حال، علينا التفكير بشيء يختلف تماماً عن الحفاظ على مصطلح عبر نفيه. علينا أن نفكر بتبديد الوهم، وهو ما يستلزم التعبير عنه بصيغة مختلفة تماماً. التعالي Aufhebung ينطوي على استمرارية جوهرية، يعود المصطلح الأول ثالثاً من خلال «نفيه». يقول ألتوسير، من جهة أخرى، إن علينا أن نفكر في هجرة للمفاهيم إلى منطقة أخرى من الفكر. ليس العلم حقيقة ما سبقه، إنه ليس الشيء نفسه وقد صار أكثر حقيقية، ولكنه بالأحرى شيء آخر. مشكلتنا ستكون هل مثل هذه القطيعة يمكن تصورها. سأبقي هذا السؤال معلقاً الآن، لأن إمكانية التفكير بالقطيعة يجب أن يرتبط بادعاء ألتوسير أن علاقة سببية، وبالتالي تبادلات محتومة،

توجد بين البنية التحتية والبنية الفوقية. سنناقش فيما بعد النتائج التي لا يمكن تصورها الناجمة عن هذه التبادلات المحتومة بين المحيطين.

ما أود أن انتقل إليه هو النقطة الرئيسية الثانية في مناقشتنا لألتوسير، أي ما يمكن نعته بالمبدأ التأويلي الذي يعتمده في قراءة ماركس. هذا المبدأ مشتق من القطيعة المعرفية التي قيل إنها واقعة عند ماركس. والقطيعة معرفية لأنها تعزل الأيديولوجي عن العلمي؛ إنها لا تفصل الخيالي عن الواقعي ولكن ما قبل العلمي عن العلمي. ما دامت الماركسية قد وصفت بأن لها القدرات النظرية على تأمل ذاتها، فإنها عقيدة تفهم أيضاً بداياتها وتعمل في ذاتها قطيعتها النظرية او المعرفية. من خلال هذا التحليل يحاول ألتوسير أن يحل النقاش الكلاسيكي ـ الذي ربما كان أحياناً باعثاً على الملل ـ بين الماركسيين حول مشكلة التحقيب، مشكلة تتابع الأعمال عند ماركس. يأخذ ألتوسير المشكلة ويطبقها على فكرة القطيعة المعرفية. لذلك، فإن هذا المفهوم الذي استخدم لأول مرة لفصل الماركسية ككل عما سبقها يطبق الآن داخل النتاج الماركسي نفسه. هنالك داخل تاريخ الماركسية ما يوصف بأنه قطيعة معرفية بين ما هو ماركسي حقاً بالمعنى العلمي للكلمة وما هو ليس كذلك. في تتابع المقالات التي تشكل **دفاعاً عن ماركس**، يبدأ ألتوسير من ماركس الشاب وصولاً إلى العقيدة الناضجة. وأفضّل قلب التتابع، ما دام المبدأ الذي نطبق وفقه فكرة القطيعة المعرفية على ماركس ينشأ من العلاقة بين العقيدة الناضجة وبقية كتاباته.

علي أن أقول كلمة حول مصطلح «القطيعة المعرفية». هذا المفهوم قادم من غاستون باشلار الذي يعرف أساساً في هذه البلاد بسبب عمله حول علم الجمال والشعرية، لكن له أيضاً عمل معرفي مهم هو **فلسفة لا**. يصر باشلار بأن العلم يتطور عبر تتابع حالات النفي. هنالك طفرة، ربما تشبه تغيير الأنموذج عند كوهن وقد تكون مقارنة كوهن وباشلار ذات عون لنا في الوصول إلى فهم افضل لفكرة القطيعة المعرفية هذه. لكننا سنحصر أنفسنا بألتوسير، مع ذلك، ومشكلة التحقيب.

يقترح ألتوسير تقسيم كتابات ماركس إلى أربع مراحل: الأعمال المبكرة (1840 ـ 1844) وأعمال القطيعة(1845)، والأعمال الانتقالية (1845ـ 1857)، والأعمال الناضجة (1857ـ 1883) (35). إن ما يثير الاهتمام على نحو خاص

بقدر تعلق الأمر بغاياتنا هو أن **الأيديولوجيا الألمانية** واقع في الفترة الثانية بسبب غموضه تحديداً. ما اعتبرته مكوناً للنص يصبح هنا مظهراً للقطيعة الناشطة. والقطيعة ناشطة لأن لغة الفرد القديمة ولغة الصراع الطبقي الجديدة تظهران في آن واحد. يقول ألتوسير إن القطيعة تبقى مرحلة سلبية لأن صياغتها تتم عبر اللغة القديمة. وأنا اقتبس من كلام ألتوسير عن **الأيديولوجيا الألمانية** لأني أعتبر هذا الكتاب الحالة الأنموذجية لنظرية الأيديولوجية.

> يجب أن يبقى في الذاكرة أن هذا التحول العام [فصل العلمي عن الأيديولوجي] لا يمكن أن ينتج مباشرة، بشكل إيجابي مكتمل، الإشكالية النظرية الجديدة التي دشنها، في نظرية التاريخ وكذلك في نظرية الفلسفة. لا تعدو **الأيديولوجيا الألمانية** عن كونها تعليقاً، عادة ما يكون سلبياً ونقدياً، على الأشكال المختلفة للإشكالية الفلسفية التي رفضها ماركس. (34)

يقلل ألتوسير من شأن كل المفاهيم الوضعية عن الفرد الواقعي التي تشكل الحاوية للمصطلحات الجديدة.

نحتاج إذن أن نعي جيداً نوع القراءة التي تحدث في ألتوسير، لأن قراءة كتاب ما تتم دائماً وفق قواعد تأويلية معينة. يطبق ألتوسير على النتاج الماركسي نظرية تأويل ماركسية، أي انه يطبق المبادىء العامة للنظرية على ذاتها. ليست قراءة ألتوسير محايدة ولا تدعي ذلك. على العكس، هي قراءة نقدية؛ بنية ماركس الناضج تطبق ارتدادياً على بداياتها هي من أجل إنتاج الصدع مع هذه البداية. أعتقد أن ألتوسير محق في جدله دفاعاً عن قراءة نقدية. كل القراءة ضرب من العنف؛ فإذا لم نكتف بتكرار ما نقرأ فإننا نؤول. يؤكد هيدجر وآخرون بأن كل قراءة منتجة ارتدادية ودائرية. وقول ألتوسير نفسه حول تواتر المبدأ على موضوعه يظهر في المقطع التالي:

> «أن لا يكون بالإمكان قراءة هذا التعريف (لتحديد النظرية الماركسية على نحو لا يقبل الاختزال) مباشرة في كتابات ماركس، وإن نقداً كاملاً مسبقاً لا غنى عنه من أجل التعرف على موقع المفاهيم الحقيقية لنضج ماركس؛ وإن التعرف على هذه المفاهيم هو نفس

التعرف على موقعها؛ وأن كل هذا الجهد النقدي، وهو الشرط المسبق لأي تأويل، يفترض مسبقاً بذاته تفعيل حد أدنى من المفاهيم النظرية الماركسية الانتقالية التي لها أثر على طبيعة التشكيلات النظرية وتاريخها؛ وان الشرط المسبق لقراءة ماركس هو... نظرية تاريخ معرفي هي الفلسفة الماركسية نفسها؛ وإن هذه العملية بنفسها تكون دائرة لا غنى عنها يبدو فيها تطبيق النظرية الماركسية على ماركس نفسه الشرط المطلق لفهم ماركس وفي الوقت ذاته الشرط المسبق حتى لتكوين وتطوير الفلسفة الماركسية؛ كل هذا واضح لا لبس فيه. لكن الدائرة التي تنطوي عليها هذه العملية، هي مثل كل الدوائر من هذا النوع لا تعدو كونها الدائرة الجدلية للسؤال المطروح عن موضوع ما بصدد طبيعته، على أساس إشكالية نظرية تضع نفسها، من خلال اختبار موضوعها أمام اختبار موضوعها لها. (38)

لذلك، فبدلاً من قراءة كتابة ماركس قُدماً خطوة خطوة، نقرأه ارتدادياً، أي انطلاقاً مما نعرف أنه ماركسي لكي نؤسس ما هو ليس بماركسي حقيقي.

يصف ألتوسير قراءته بانها دائرية؛ هنالك دائرية بين المبدأ الذي يقيم أسس قراءة ما وموضوعها. يذكرنا ألتوسير بقوله إن عملية التأويل «تشبه كل الدوائر من هذا النوع» بهيدجر والدائرة التأويلية، رغم أني أشك بأنه يضع ذلك نصب عينيه على الإطلاق. (لا يبدو ألتوسير هيدجري، ولا بد أن هيدجر هو أسوأ الأيديولوجيين بالنسبة لشخص مثل ألتوسير). على أية حال، بسبب تبني ألتوسير لدائرية القراءة، فإن لديه إجابة جاهزة على أولئك المناوئين الذين يتهمونه بإقحام القراءة على النص: هذا النقد ليس اعتراضاً لأنه مُفترض من قبل طريقة القراءة. ونتيجة لذلك، فمن الصعب ان نستخدم ضد قراءة ألتوسير لماركس الشاب الحجة القائلة إن ماركس لم يقل فعلاً ما يجادل به ألتوسير. يجيب ألتوسير بأنه يبدأ من المرحلة التي تكون فيها المفاهيم انعكاساً لحقيقتها الخاصة، أما ماركس الشاب فهو لا يعرف بعد ما ينطوي عليه قوله. في حالة **الأيديولوجيا الالمانية**، يلاحظ ألتوسير بأن قراءته لا تَدّعي أخذ المفاهيم القديمة «حرفياً» (36). ليس **الأيديولوجيا الألمانية** نصاً يوفر المفتاح لقراءته؛ يجب أن يُقرأ بمفتاح لا ينتمي إليه. يتكلم ألتوسير عن «ما هو أكثر خطورة، تلك الشفافية الزائفة التي تميز المفاهيم المغلوطة في أعمال القطيعة» (39).

ما يتوجب علينا مناقشته، رغم ذلك، هو مدى صحة الإدعاء بان المفتاح إلى **الأيديولوجيا الألمانية** لا يكمن في النص نفسه. هل هنالك طريقة واحدة فحسب لقراءة ماركس الشاب؟ هل نحن ملزمين بقراءته وفق مفاهيم ماركس الناضج؟ أليست لدينا حرية معينة إزاء هذه النصوص تسمح بقراءتها ككيانات يمكن أيضاً أن تتكلم بذاتها وبالتالي ليس عبر اختزال إضافي فقط؟ ألا نستطيع ان نميز بين القطيعة المعرفية بصفتها مبدأ داخلياً بالنسبة للنظرية وبين تطبيقها التاريخي؟ هذه مشكلة في غاية الاهمية، وهي حاسمة ليس فقط بالنسبة لتأويلنا لألتوسير، ولكن بالنسبة لنظرية الأيديولوجيا التي نحاول تطويرها. ألا يهمل ألتوسير القطيعة الحاسمة بين فلسفة وعي وفلسفة أنثروبولوجية ـ ترى إن موضوعات التاريخ هم «البشر الواقعيون الملموسون» (37) ـ لأنه يقحم عليها قراءة تنتمي إلى إشكالية لاحقة؟ وللسبب نفسه، ألا ينكر أهمية الانتقال من الاغتراب إلى تقسيم العمل، رغم إقراره بأن الأخير « يتحكم بنظرية الأيديولوجيا برمتها وكل نظرية العلم» (37)؟ يكتفي ألتوسير بالقول عن تقسيم العمل بان دوره «غامض» (37). في حالة الأعمال السابقة على **الأيديولوجيا الألمانية**، يسهل القول إن المفاهيم التي تم التركيز عليها ـ الوعي، الوجود النوعي، الاغتراب ـ فويرباخية؛ ما زال ماركس فيها منغمساً في عالم الهيغليين الشباب. وأؤكد أنا إن الحالة التي يقاس عليها لظهور الماركسية هو **الأيديولوجيا الألمانية** والاهتمام الذي تبديه بمفهوم الافراد الواقعيين في أحوالهم. بالنسبة لألتوسير، على أية حال، لم يعد هذا المفهوم يتكلم بنفسه. إنه فكرة مبهمة لا تصبح شفافة ألاّ بواسطة منهج مستورد من إشكالية ماركس اللاحقة. يقود اتجاه ألتوسير إلى نتيجة أساسية مفادها أن الاختلافات بين **المخطوطات** و **الأيديولوجيا الألمانية**، التي ركزت عليها كثيراً، غير جوهرية. ليس من الجوهري كون **المخطوطات** تضع الوعي في المقدمة بينما تضع **الأيديولوجيا الألمانية** الأفراد الواقعيّين في ذلك الموقع، لأن المفهومين ما زالا أنثروبولوجيين، إنهما جزء من أيديولوجيا أنثروبولوجية.

يصوغ ألتوسير مفهوم الأيديولوجيا الأنثروبولوجية ليغطي كل الحقل الذي يكون فيه السؤال متعلقاً بالكائن البشري ككل، سواء بلغة الوعي أو لغة الحياة الواقعية، لغة الممارسة. هذا ما لا أستطيع قبوله. أعتقد على العكس، أن اكتشاف ماركس العظيم في **الأيديولوجيا الألمانية** هو تمييزه بين الحياة الواقعية والوعي.

يعتقد ألتوسير رغم ذلك بأنه على حق في القول أن لا وجود لقطيعة حاسمة هنا بسبب حاجة النظرية الحقيقية، كما رأينا، إلى تقديم تفسير لذاتها. والافتراض المستمد من فكرة النظرية ذاتها هو إن الأيديولوجيا لا تفهم نفسها؛ يجادل ألتوسير ضد الرأي القائل إن «عالم الأيديولوجيا هو مبدأ وضوحه الخاص» (57).

الميزة العظيمة لتأويل ألتوسير إنه يوفر مبدأ لقراءة ماركس، قراءة متسقة تتحدى كل «انتقائية» القراءات الماركسية الأخرى. في مقاله «حول ماركس الشاب» ينتقد ألتوسير بعض المفسرين الأوربيين الشرقيين الذين يحاولون انتزاع العناصر المادية في ماركس الشاب ـ وبالتالي العناصر الماركسية الحق ـ من مفاهيم ما تزال هيغلية أو فويرباخية. يقول ألتوسير إننا لم نعد قادرين على الكلام عن عناصر؛ يجب أن نتعامل مع أيديولوجيا ما باعتبارها تكون كُلاً. تتحقق القطيعة المعرفية بالانتقال من كل إلى كل وليس بين أجزاء أو عناصر؛ إنها بين نمط قديم في التفكير ونمط جديد، من كلية إلى أخرى.

يمكن أن يثار اعتراض يتساءل ما مبرر ألتوسير عندما ينكر على معارضيه الماركسيين الحق في قراءة غاية ما في كتابات ماركس المبكرة واتهام هؤلاء المعارضين بنبذ عناصر معينة وتطبيقه أنموذج غائي على الكل. ألا يحكم ألتوسير نفسه على ماركس الشاب وفق معيار ينتمي إلى ماركس الناضج؟ يجيب ألتوسير بثلاث نقاط (62ـ 63). وسننفق بعض الوقت في تفصيل هذه الإجابات، لكن دعوني أوجزها باختصار. يقول ألتوسير أولاً، إن تطبيقه القطيعة المعرفية على ماركس نفسه يحافظ على المعالم المحددة لكل حقبة من كتابته؛ «من غير الممكن انتزاع عنصر دون تغيير معناه» (62). ثانياً لا يُفسر عمل ماركس المبكر عبر عمله الناضج ولكن من خلال انتمائه إلى الحقل الأيديولوجي لزمانه. ثالثاً، إن مبدأ التطور الدافع ليس في الأيديولوجيا نفسها ولكن فيما يقع خلفها، التاريخ الفعلي. (ينطوي هذا الادعاء على نظرية البنية التحتية والتقرير في نهاية المطاف). ويؤكد ألتوسير إنه فقط على هذا المستوى من الاهتمام يصبح التفسير علمياً ولا يعود أيديولوجياً. وكما أن الحقيقة هي مقياس الخطأ، فإن الماركسية الناضجة تعبر عن الحقيقة **بصدد** ماركس الشاب، دون أن تحتاج بالفعل لأن تكون حقيقة ماركس الشاب **نفسه**.

سأعود إلى نقطة ألتوسير الثالثة فيما بعد، لكني أريد الآن مناقشة النقطة الثانية. أن تكون الأيديولوجيا كلا يعني إنها ليست شيئاً فردياً أو شخصياً بل هي بدلاً عن ذلك حقل. إن تعريف ما يمكن أن تشترك به الأعمال يتطلب منا تعريف حقلها الأيديولوجي المشترك. وفكرة الحقل الأيديولوجي بعض مما تنطوي عليه القطيعة المعرفية. فما نقطع معه ليس هذه الكتابة المفردة أو تلك بل طريقة كاملة في التفكير. نتيجة لذلك، تصبح فكرة الأيديولوجيا أقل فردية وشخصية وأقرب إلى طريقة مجهولة في التفكير. يثير هذا بدوره صعوبة كبيرة: كيف نقرر موقع أعمال مفردة داخل هذا الحقل، كيف ننتقل من الحقل إلى التفرد.

يمثل التركيز على مفهوم الحقل أحد مظاهر تسرب المفاهيم البنيوية إلى عمل ألتوسير. فكرة الحقل قادمة من علم النفس الجشتلطي والتقابل فيه بين الحقل والموضوع. يُوضع موضوع ما ـ هو هنا الأعمال المفردة ـ على خلفية الحقل. هنالك الكثير من التعابير التي تبدو بنيوية أكثر منها ماركسية، لكنها تصبح ماركسية في كتاباته. النبرة البنيوية عند ألتوسير تتضح بجلاء في المقتبس التالي؛ لاحظ إشارته إلى فكرة النص بالمعنى الذي عبر عنه غريماس والبنيويون الفرنسيون.

> عند هذا المستوى من التبادلات والصراعات التي هي صلب **النصوص** التي وصلت إلينا عبرها أفكاره الحية، يبدو وكأن مؤلفي هذه الأفكار أنفسهم غائبون. الفرد الملموس الذي يعبر عن نفسه في أفكاره وكتاباته غائب، وكذلك التاريخ الفعلي المعبر عنه في الحقل الأيديولوجي القائم. بينما يمحو المؤلف نفسه في حضرة أفكاره المنشورة، مختزلاً نفسه إلى صرامة هذه الأفكار، كذلك يمحو التاريخ الملموس نفسه في حضرة موضوعاته الأيديولوجية، مختزلاً نفسه إلى نظامها. هذا الغياب المزدوج يجب اختباره أيضاً. ولكن في اللحظة الراهنة، ينشط كل شيء بين صرامة فكرة مفردة والنظام الموضوعاتي لحقل أيديولوجي ما. (64، التأكيدات بالخط الغامق في الأصل).

توفر فكرة امّحاء مؤلف نص ما النقلة بين أعمال مفردة، تخسر مؤلفها، وحقل أيديولوجي ما مجهول بطبعه. مطلوب منا أن نفكر بشيء من الصعب جداً تصوره، فكرة إشكالية تكون حقلاً أيديولوجياً محدداً، شيء ما يمثل مشكلة لم

يثرها أحد بمعنى ما. يستلزم ما نسميه سؤالاً مفكراً ما يثيره، لكن علينا هنا أن نفكر في الإشكالية بوصفها شيئاً لم يثره أحد. الإشكالية هي «الوحدة الأساسية لنص ما، الجوهر الداخلي لفكرة أيديولوجية» (66).

سؤالي هو إن لم يكن اتجاه ألتوسير ينطوي على نتائج مروّعة بالنسبة لنظرية المعنى، فما المقصود بحقل ما إذا لم يقصده أحد؟ يمكن أن يجيب ألتوسير بأنه يستخدم مفهوم المعنى أيضاً. يقول ألتوسير أثناء كلامه عن البنية النظامية النموذجية لحقل ما بأن محتواها المحدد هو الذي «يجعل من الممكن تصور معنى [Sens] «عناصر» أيديولوجيا معينة ـ وربط هذه الأيديولوجيا مع المشاكل التي ورثها كمفكر أو طرحت عليه من قبل المرحلة التاريخية التي يعيشها» (67). لذلك، فان ما يثير الأسئلة هو المرحلة التاريخية وليس فرد ما. ويتفق هذا مع ما اعتبرناه من قبل مبدأ ألتوسير المنهجي الثالث: التركيز على نظرية البنية ـ العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية ـ، التركيز على كيانات مجهولة دون ذوات. كيف نعبر إذن عن معاناة العامل؟ يجب أن يختفي كل معجم الاغتراب، لأنه لا وجود لاغتراب دون شخص ما يقع عليه الاغتراب ويعاني من هذا الاغتراب. لا يسمح لنا الإطار المفهومي لألتوسير إلاّ الكلام عن الحقول والبنيات والكيانات من هذا النوع.

يمكننا أن نوضح أكثر تركيز ألتوسير على مفهوم الحقل من خلال استخلاص بعض النتائج المترتبة على تأويله لمفهوم الأيديولوجيا. أولاً، وكما رأينا، فإن مفهوم الحقل الأيديولوجي يميل إلى التقليل من شأن الاختلاف بين **المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية**. وهذه هي النتيجة الرئيسية المترتبة على هذا المفهوم. تنتمي **المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية** إلى نفس الحقل الأيديولوجي؛ ليسا عملين مفردين لهما مجالين مختلفين ومفاهيم مختلفة. تصبح فكرة الأيديولوجيا الأنثروبولوجية المفهوم الذي يوجه كل الأعمال غير الماركسية، على الأقل بالمعنى الذي يحمله ألتوسير للمصطلح وتستند وحدة هذه النصوص الأنثروبولوجية لماركس على إشكاليتها المشتركة. «لا تقتصر إشكالية فكرة ما على مساحة الموضوعات التي يأخذها مؤلفها بنظر الاعتبار، لأنها ليست تجريداً مستخلصاً من الفكرة باعتبارها كلية، ولكن البنية الملموسة المقررة لفكرة ما ولكل الأفكار الممكنة داخل هذه الفكرة» (68) كما نرى، فإن هذه فكرة شائكة جداً. علينا إذن

أن نفكر بأيديولوجية أنثروبولوجية ما بصفتها حقلاً يولد أنواعاً مختلفة من الأفكار، بضمنها فويرباخ و**المخطوطات والأيديولوجيا الألمانية**. هوية الأعمال المنفصلة داخل الحقل تضيع؛ وهذا مهم جداً بالنسبة لضياع التمييز الأساسي بين المفهوم المثالي للوعي ومفهوم الفرد الواقعي في أحوال محددة، تلك الواقعية الأنثروبولوجية عند ماركس التي أشذت بها.

المضمون الأساسي الثاني لقراءة ألتوسير هو أن الأيديولوجيا لا تُناقش كفكرة يفترضها شخص ما، لأن الأيديولوجيا ليست شيئاً يتم التفكير به، لكنها بالأحرى شيء ما نفكر **داخله**. هذا اكتشاف أخّاذ ربما لا مفر منه؛ كما أنه ليس ماركسياً بالضرورة. لقد ركز عليه أيضاً، على سبيل المثال، يوجين فنك، في مقال شهير عن المفاهيم الناشطة والمضمونية[1]. تكمن أهمية هذا الاستبصار في أننا لا نستطيع التفكير بكل شيء يؤثر في تفكيرنا. نحن نفكر مع بعض المفاهيم، **بواسطة** بعض المفاهيم. وقد يكون هذا هو السبب في أن من المستحيل الحصول على شفافية جذرية فيما نفكر به؛ يمكن أن نحول شيئاً ما إلى موضوع، ولكن لكي نفعل ذلك نستخدم مفاهيم أخرى لا تكون قد حولت إلى موضوع حينها على الأقل خلال الوقت الذي نطبقها فيه. بلغتي الخاصة، يمكنني القول بأن الانعكاس المطلق أمر مستحيل؛ لأن ما يتوفر لنا ليس انعكاساً كلياً ولكن انعكاس جزئيّ فقط. لذلك، ربما كان جزءاً مهماً من مفهوم الأيديولوجيا أننا لا نستطيع أن نتأمل كل مفاهيمنا. هنالك مفاهيم نفكر **من خلالها** أو نفكر **بها**. يقول ألتوسير عن إشكالية ما: «عموماً يفكر الفيلسوف داخلها ولكن لا يفكر بها...» (69). ينطوي ذلك على أن الأيديولوجيا لا واعية بمعنى إنها ليست محكومة بالوعي أو الوعي الذاتي. يضيف ألتوسير بأن «الإشكالية الخاصة» بأيديولوجيا ما «غير واعية بذاتها... [ولا] بأفتراضاتها النظرية المسبقة...» (69). ربما توفرنا هنا على شيء أساسي، وهو ليس كذلك بالنسبة للماركسية فقط ألا وهو أن من المستحيل علينا استحضار كل شيء على مستوى الوعي. نحن نعتمد على التراث والتقاليد وعلى أشياء كثيرة تساعدنا على أن نفكر ونكون، وهذه تحكم مدخلنا إلى التفكير. بهذا المعنى تكون الأيديولوجيا شيئاً **لا مفر منه**. يجب علينا القول إن الماركسيين الألتوسيريين أنفسهم لا يملكون كل فكرهم أمامهم. ربما كان هذا افضل استخدام في متناولنا لفكرة الحقل، حقيقة أن فكرنا حقل أيضاً وليس موضوعاً فقط. ويمكن

أيضاً إيجاد نظائر فرويدية لهذا.

بالنسبة لي لا اعتراض على هذا المنظور بالادعاء أن كل شيء واضح، وأن الشفافية الخالصة متوفرة؛ بدلاً من ذلك ينشأ اعتراضي من طرح سؤال عن نوع العلاقة القائمة بين حقل وفكرة دون أن يتوفر لدينا إطار حثي، إطار مفهومي. إذا عبرنا عن هذه العلاقة بالصيغة السببية، وجدنا الغموض يكتنف كل شيء. ولكن إذا قلنا من جانب آخر إن كل دوافعنا واضحة، فإن العلاقة ستكتسب معنى. يمكننا القول بأن حقل الحث خلفنا أو تحتنا. ويمكن أن يكون المفهوم الفرويدي ES ـ الهو ـ نافع هنا تماماً؛ إذ يصح القول إن هناك ES اجتماعي أيضاً. بالنسبة لي أود التأكيد على أن العلاقة بين فكرة مفردة وحقل ما تستلزم فرداً يعيش ضمن أحوال حقله أو حقلها. فالحقل جزء من حالة ظروف الفرد. لذلك، أرى أن الأكثر منطقية استخدام لغة **الأيديولوجيا الألمانية** والقول بأن المفكر موجود في ظروف في حالة ما، لا يستطيع هو التحكم فيها، ولا تكون شفافة بالنسبة له. بكلمات أخرى، أليس من الأنفع والأكثر عوناً القول بأن مفهوم الحقل ينتمي إلى علاقة حثية وليست سببية؟

نص آخر لألتوسير عن العلاقة بين الحقل والفكرة يبدو أنه يفتح إمكانية تأويل أشبه بذلك الذي جادلت دفاعاً عنه هنا:

> «دعوني اختصر هذه الأفكار. فهم جدل أيديولوجي ما ينطوي، على مستوى الأيديولوجيا نفسها، في الوقت ذاته [En même temps] على معرفة مشتركة بالحقل الأيديولوجي الذي تنشأ فيه الفكرة وتنمو؛ وعلى كشف الوحدة الداخلية لهذه الفكرة: إشكاليتها. معرفة الحقل الأيديولوجي نفسه تفترض مسبقاً معرفة بالإشكاليات المتركبة أو المتضادة فيه. إن العلاقة المتبادلة بين الإشكالية الخاصة لفكرة الفرد المطروحة للنظر والإشكالية الخاصة بالأفكار التي تنتمي إلى الحقل الأيديولوجي تسمح بقرار بصدد اختلافات مؤلفها المحددة، أي؛ إن كان قد نشأ معنى جديد (70).

مرة أخرى يثار السؤال المتعلق بـ «الاختلاف المحدد» الذي ورد في **الأيديولوجيا الألمانية**. ألم «ينشأ. . . معنى جديد» هنا؟ بصورة أكثر عمومية،

يدعم هذا المقتبس الرأي بأنه إذا أتى شخصٌ ما بفكرة جديدة، فإن هذا يعني بأن جديداً قد نشأ في حقل ما. لذلك، علينا أن لا نفكر بالحقل بصيغة ميكانيكية كنوع من الاحتياط، كمصدر، لأفكار ممكنة. تكتسب العلاقة بين الفكر والحقل معناها إذا فكرنا بصيغ المعاني وليس القوى. وأكثر من ذلك، فإذا تابعنا جدل ألتوسير بأن هنالك تعاصر صارم بين الحقل المجهول وأية فكرة فردية داخل هذا الحقل توجب علينا دائماً أن نتكلَّم عن الحقل الخاص بفكرة فردية أو عن هذه الفكرة داخل الحقل الجماعي. يترتب على هذا وجود تبادلية بين حقل ما وفكرة فردية، ونحتاج إلى القدرة على طرح ذلك بشكل مفهومي. مرة أخرى، نجد صيغة الأفراد الواقعيين ضمن ظروف معينة الواردة في **الأيديولوجيا الألمانية** مفيدة؛ الحقل هو أحد هذه الظروف، وربما كان الظرف الأكثر أساسية. واضح لكم، أني أدافع دون مواربة عن **الأيديولوجيا الألماني** وضد اللغة العامة لألتوسير.

أما إحالة كل من الأفكار الفردية والحقل الأيديولوجي إلى «المؤلفين الواقعيين لهذه الأفكار التي ما تزال دون ذات» (71)، فإنها تعيدنا إلى السؤال المتعلق «بتطور ماركس وقوته المحركة» (72). مصطلح «قوته المحركة» يوضع بين فاصلتين، لكنه يُستخدم رغم ذلك. ومفاد الدعوى هنا أن التفسير الذي يجد «قوته المحركة» في تاريخ الأيديولوجيا وليس في الأساس الواقعي للتاريخ هو نفسه أيديولوجي. ولكن ماذا عن القطيعة المعرفية؟ القطيعة نفسها مشكلة: من الذي يقوم بالقطيعة، هل هي قطيعة تقوم بها الإشكالية أم هي في الإشكالية؟ يجب أن يذهب ألتوسير أبعد فلا يكتفي بالتشكيك بالوعي الذاتي للأيديولوجيا ولكن لماركس نفسه في علاقته بالقطيعة. «إن الكلام عن التاريخ الواقعي... هو تشكيك بـ «نهج ماركس» نفسه» (74). إن معنى الاختراق الذي حققه ماركس عبر الطبقة الساحقة للأيديولوجيا لا يقدمه وعي ماركس نفسه. أليس من الصعب فعلاً، على أية حال، ربط الأيديولوجيا الألمانية بتخلف السياسة والاقتصاد الألمانيين، ربط الشوط البعيد الذي قطعه تطورها الأيديولوجي مع تدني مستوى تطورها التاريخي؟ ما زال صعباً رد القطيعة نفسها إلى هذه الأحوال التاريخية. أليست «إعادة اكتشاف التاريخ الواقعي»، «العودة إلى التاريخ الواقعي» (76) فعلاً للفكر؟ وأكثر من ذلك، إذا كانت هذه العودة «تراجعاً» إلى ما قبل ـ الهيغلي، حركة إلى الخلف «إلى واقع الأشياء الذي سرقه هيغل من خلال إقحام معنى أيديولوجيته الخاصة

عليه»، أليست هذه العودة إلى «الأشياء نفسها في واقعيتها» (77) هي تعريف الفكر نفسه؟ إن اكتشاف الرأسمالية المتطورة والصراع الطبقي تحت الأيديولوجيا فعل فكري. يولي ألتوسير اهتماماً كبيراً لمفهوم الحقل. فالحقل يوفر طريقاً هامة لتجنب الإشكالية الأيديولوجية الخاصة بـ «تشويه المشاكل التاريخية الواقعية عبر تحويلها إلى مشاكل فلسفية» (80هـ)، لكن فكرة القطيعة تبقي على قابلية احتمالية إثارة المشاكل الفلسفية.

ألا نستطيع القول، إذن، بأن قدرة المرء على وضع نفسه أمام الواقع، إعادة اكتشاف ماركس لـ «واقع انعدام الشفافية الأيديولوجية الذي أعماه» (82) يترتب عليها نشوء معنى جديد وحضور مفكر وفكرة؟ وألتوسير أكثر صواباً مما يظن عندما يقول إن هنالك في اكتشاف الواقع أكثر مما يوجد في التعالي Aufheung الهيغلي، الذي يحل خيوط النهاية الحاضرة فعلاً في البداية. ولكن ما المقصود بـ «منطق تجربة فعلية ونشوء واقعي»، «منطق ثورة التاريخ في الأيديولوجيا نفسها» (82)؟ هنا لا مكان لأي شيء من قبيل الحقل الأيديولوجي. على العكس، يقول ألتوسير بأن هذا المنطق يعطي أخيراً بعض المعنى لـ«الأسلوب الشخصي» لماركس، «حساسيته للملموس» التي تتكشف في كل مرة «يواجه بها الواقع» (82).

إن التفسير الماركسي لهذا «النشوء الواقعي» هو أنه «مجرد نتيجة لأحواله التجريبية الخاصة» (83 هـ). ويتعذر، حسب هذا الرأي، اشتقاقه من الأيديولوجي لأن الأيديولوجيا ليس لها تاريخ. والخلاصة كا يبدو إن هذا النشوء هو بشكل ما بداية مطلقة. وتبقى هنا استعارة اختراق الطبقات العملاقة للوهم. ليست علاقة ماركس مع أصوله علاقة استمرارية ولكن «قطيعة». لقد تَمثّل نهج ماركس في «تحرير نفسه من الأساطير» الموجودة في زمنه. كان يتوفر اختراق «تجربة التاريخ الواقعي» (84). وبعودة ثانية إلى استعارة النشوء يقول ألتوسير بأن «نشوء [اكتشاف ماركس] شأن كل الاكتشافات العلمية العظيمة في التاريخ» أظهر «أفقاً جديداً للمعنى» (85).

يقدم ألتوسير **تحديداً** واحداً على الأقل لفكرة القطيعة الصارمة، فيلاحظ أن ماركس انتفع بالفعل من صلته مع هيغل من حيث تقديمها «ممارسة في التجريد»،

ممارسة في التركيب النظري، تقرير منطق عملية ما أعطاه الجدل الهيغلي بصددها أنموذجاً «محضاً»، مجرداً (85). هذا الاستثناء في قطيعة ماركس تنازل هائل من ألتوسير. ومع ذلك فإنه يحاول التقليل من شأنه مجادلاً بان دوره أبعد عن كونه «تشكيلاً نظرياً. . . وأقرب إلى كونه تشكيلاً من أجل النظرية، ضرب من تربية الذكاء النظري عبر التشكيلات النظرية للأيديولوجيا نفسها» (85). هذا «التشكيل من أجل النظرية» قدم لماركس «تدريباً. . . في التحكم بالبنية المجردة للأنظمة [الفكرية الألمانية]، بمعزل عن مصداقيتها» (85). يبدو إذن، أن القطيعة ليست مطلقة؛ إذ يبدو أن هنالك تواصلاً لاستمرارية ذا صيغة شكلانية. أليس هذا، على أية حال، ادعاء خصوم ألتوسير؟ إجابة ألتوسير على هذا تذهب إلى أن التغيير في موضوعات التحليل عند ماركس الناضج يغير أيضاً طبيعة منهجه. هذا السؤال يستبق طرح مناقشتي في المحاضرات التالية. ما يجب أن نُبقيه في أذهاننا، رغم ذلك، هو كيف يتكلم ألتوسير عن اكتشاف ماركس للواقع بالرغم من الأيديولوجيا الحاكمة. يقول ألتوسير يظهر لدى ماركس «أفق جديد للمعنى» (85)؛ وهو ما ينطوي على الرغم من قصد ألتوسير على مُفكر وعملية تفكير.

الهوامش:

(1) انظر يوجين فنك، «Les Concepts Operatoires dans la Phénoménologie de Husserl» في هوسرل، ص ص 214 ـ 230.

8

ألتوسير (2)

ناقشت في المحاضرة السابقة عن ألتوسير مفهومه للقطيعة الأيديولوجية ومضامينها المعرفية. وكانت الإشارة تختص بإعادة التقييم وإعادة التأويل التي قام بها ألتوسير لعمل ماركس المبكر بوصفه أيديولوجيا نفسه. في هذه المحاضرة سأناقش مفهوم ألتوسير للأيديولوجيا نفسها وستنطلق هذه المناقشة في ثلاث خطوات: الأولى كيف توضع مشكلة الأيديولوجيا في الإطار بنية فوقية ـ بنية تحتية؛ الثانية ما يمكن أن يقال عن أيديولوجيا محددة مثل الدين أو النزعة الإنسانية؛ والثالثة، هي طبيعة الأيديولوجيا عموماً.

أما بالنسبة للموضوع الأول، فان واحدة من أهم مساهمات ألتوسير هي محاولة صقل وتحسين أنموذج البنية التحتية والبنية الفوقية المأخوذ عن أنجلز. كما نتذكر، يمكن اختصار ذلك الأنموذج في كل من فعالية الأساس الاقتصادي في نهاية المطاف ـ وهذا الأساس هو السبب الأخير أو المحرك الأول ـ والاستقلالية النسبية للبنية الفوقية، وهي أنموذج فعال متبادل (wechslewirkung) بين الأساس والبنية الفوقية. بالنسبة لألتوسير، أول ما يتوجب علينا فهمه أنه مهما كانت قيمة أنموذج أنجلز، فانه خلاف قناعات أنجلز الخاصة، أبعد ما يمكن عن جدال هيغل. لقد ركزنا من قبل على نقد ألتوسير لاستعارة القلب؛ هنا يتركز نقد ألتوسير على تعليق أنجلز على هذه الاستعارة. يقدم ألتوسير في **دفاعاً عن ماركس** مناقشة لذلك عبر اقتباسه لقول لماركس لا يظهر إلا في **رأس المال** الذي يعتمد عليه أنجلز: «مع [هيغل، الجدل] يقف على رأسه. يجب أن يقلب بحيث يكون

الجانب الصحيح إلى أعلى إذا أردت أن تكتشف الجوهر العقلي داخل القشرة الباطنية» (89)؛ يؤكد ألتوسير بان تأويل هذا الاعلان ليس سهلاً كما يبدو للوهلة الأولى. يعتقد أنجلز خطأ بان هنالك عنصراً مشتركاً بين هيغل والماركسيين، هو «الجوهر العقلي»، وأن المطلوب هو إسقاط «القشرة الباطنية». وهذا الجدل يتردد بين الماركسيين منطوياً على فكرة أنه بالإمكان الإبقاء على الجدل الهيغلي وتطبيقه، ليس على الروح الهيغلية، ولكن الموضوعات الجديدة: المجتمع، الطبقات، وما إلى ذلك. إن الاستخدام المشترك للنقاش الجدلي ينطوي على استمرارية شكلية على الأقل بين هيغل وماركس، هكذا يذهبون.

بالنسبة لألتوسير، يُعد هذا تسليماً بالكثير، ولسبب معقول. لا نستطيع أن نعامل الجدل الهيغلي باعتباره إجراء فارغاً أو شكلياً لأن هيغل يكرر مراراً أن الجدل هو حركة الأشياء نفسها. يقف هيغل ضد أي نوع من الشكلانية التي تسمح لنا بتأسيس منهج في التفكير أولاً ثم الإقدام فيما بعد على حل مشكلة الميتافيزيقا. هذا هو ما ينبذه في كانط. ومقدمة **ظاهراتية الروح** برمتها مكتوبة تحديداً لتفنيد الادعاء بأن علينا أولاً أن نمتلك منهجاً ثم نصنع منه فلسفة. بالنسبة لهيغل، الفلسفة هي المنهج، إنها Selbstdarstellung، العرض الذاتي لمحتواها. ليس بالإمكان عزل المنهج عن المحتوى للاحتفاظ به وتطبيقه على محتوى جديد. لذلك، فحتى بنية الجدل عند هيغل (النفي، نفي النفي) يجب اعتبارها مغايرة لبنية الجدل عند ماركس. إذا صح أننا لا نستطيع أن نفصل المنهج عن المحتوى، وأنا واثق إن الأمر كذلك، إذن يجب أن نعرّف الجدل الماركسي بصيغ لا تبقي مشتركاً مع هيغل سوى كلمة «جدل». السؤال إذن: لماذا نفس الكلمة؟ في الواقع علينا إما أن نسقط الكلمة أو نقول أن لا وجود لجدل عند هيغل أو ماركس؛ لكن هذه مشكلة أخرى.

يقدم ألتوسير بديلاً للجدل الهيغلي هو مفهوم التحديد الكلي Overdetermination. وواضح أن هذا المفهوم مأخوذ عن فرويد، رغم أن له مضموناً يعود إلى لاكان أيضاً. (تأثير لاكان متواصل في كل أعمال ألتوسير ويزداد وضوحاً في مقالاته الأخيرة). يبدأ ألتوسير في تقديمه لمفهوم التحديد الكلي من ملاحظة للينين يثير فيها السؤال: كيف أمكن أن تقع الثورة الاشتراكية في روسيا، بينما هي ليست أكثر البلدان الصناعية تقدماً؟ إجابة لينين هي أن الادعاء بان الثورة

يجب أن تقع في أكثر البلدان الصناعية تقدماً يتضمن أن الأساس المادي ليس المحدد في المطاف الأخير فقط، ولكنه العامل المحدد الوحيد. ما يجب علينا إدراكه، إذن، أن الأساس الاقتصادي لا يعمل منفرداً على الإطلاق؛ إنه ينشط دائماً في تضافر مع عناصر أخرى: الشخصية الوطنية، التاريخ الوطني، التقاليد، الأحداث العالمية، حوادث التاريخ؛ حروب، هزائم، وما إلى ذلك. إن حدثاً مثل ثورة ليس النتيجة الميكانيكية للأساس، بل هو يتضمن كل «المستويات والشواهد المتنوعة للتشكيل الاجتماعي» (101) إنها تضافر قوى. هذه السلسلة المترابطة هي ما يسميه ألتوسير التحديد الكلي ويضعه على الضد من التناقض الهيغلي.

لكن يصعب رغم ذلك تحديد موقع الفارق بين ألتوسير وهيغل حول هذه النقطة. يمكننا القول إن هنالك تحديداً كلياً عند هيغل أيضاً. أي فصل نقرأه من **ظاهراتية الروح** نجد فيه أن لكل صورة كثيراً من العناصر المتصارعة بحيث أن الجدل يجب أن ينطلق حصراً باتجاه صورة أخرى. ونستطيع القول إن عدم الاستقرارية في الصورة هي نتاج تحديدها الكلي. دعوى ألتوسير، وأنا قليل الاقتناع بهذا الجدل، إنه لا يوجد في هيغل تحديد كلي واقعي يتضمن عوامل مغايرة. بدلاً من ذلك، هكذا يجادل ألتوسير، فإن العملية تتعلق بتراكم للتحويل إلى الداخل Internalization، تحديد كلي من حيث المظهر فقط. بالرغم من التعقيد الذي يسم شكلاً تاريخياً ما فإنه عند هيغل بسيط في مبدئه من الناحية الفعلية. قد لا يكون **محتوى** الصورة الهيغلية بسيطاً، لكن معناها بسيط، لأنها في النهاية صورة واحدة، وحدتها محايثة لشكلها. ويقول ألتوسير إن للحقبة عند هيغل «مبدأ روحياً داخلياً، لا يمكن بالتأكيد إلا أن يكون الشكل الأكثر تجريدية لوعي تلك الحقبة لذاتها: وعيها الديني أو الفلسفي، أي أيديولوجيتها» (103). إن «القشرة الباطنية» تؤثر في «الجوهر» العقلي المفترض وتلوثه. بالنسبة لألتوسير، إذن، جدل هيغل مثالي على نحو نموذجي: حتى إذا كان لفترة تاريخية ما عناصر معقدة فانها محكومة من قبل فكرة واحدة، إن لها وحدتها الخاصة. المسألة إذن أننا إذا افترضنا مع ألتوسير بساطة الشكل الهيغلي، إلى حد يجعل من الممكن احتواؤه في تسمية جاهزة مثل علاقة السيد ـ العبد أو الرواقية، فإن التقابل يكون مع تعقيد التناقض الماركسي. ليس تعقيد التناقضات التي أفرخت الثورة الروسية مصادفة في النظرية الماركسية بل هو القاعدة. ومفاد الجدل ان التناقضات تكون على الدوام معقدة هكذا.

إذا جمعنا فكرة التحديد الكلي هذه مع مفهوم أنجلز لسببية الأساس في المطاف الأخير ورد فعل البنية الفوقية المعاكس على الأساس، حصلنا على مفهوم أغنى للسببية. نرى أن البنية التحتية تتقرر في الواقع على الدوام من قبل كل العناصر الأخرى. هنالك تضافر مستويات وبنيات. يجب أن لا ننسى إن هذا الموقع قد طُور أساساً ليقف في وجه الميل الميكانيكي في الماركسية؛ ويمثله على وجه الخصوص الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني. هذه النزعة الميكانيكية، التي أقرت نظرة جبرية أو حتمية للتاريخ، استنكرها غرامشي في جدل مثير أعاد إنتاجه ألتوسير. يقول غرامشي، أولئك أصحاب أنشط إرادة هم دائماً الذين يؤمنون بالجبرية؛ إنهم يجدون في قدرية التاريخ تعزيزاً لأفعالهم الخاصة. (بمعنى معين يشبه هذا تماماً الفكرة الكالفينية المتعلقة بالمصير المقدر). يؤمن الدعاة بأنهم شعب التاريخ المختار، وبالتالي فإن هنالك ضرورة معينة في حركة التاريخ. يقتبس ألتوسير قول غرامشي القاطع بأن القدرية ظلت على الدوام تمثل «النكهة» الأيديولوجية لفلسفة الممارسة». كلمة «النكهة» تشير إلى مقال ماركس المبكر حول كتاب هيغل **فلسفة الحق**. تماماً كما انتقد ماركس هناك أوهام النكهة الروحية للدين، تخضع القدرية هنا لنفس الاستهجان.

هل نستطيع القول بأن تقديم ألتوسير لمفهوم التحديد الكلي يحل بأي شكل محل الإطار السببي للبنية التحتية والبنية الفوقية؟ من الناحية الفعلية هذا الإطار يتقوى أكثر مما هو يُخفف عبر هذا التحليل. يؤكد ألتوسير على الدوام بأن فكرة البنية التحتية والبنية الفوقية هي ما يمنح التحديد الكلي معناه، وليس العكس. وهو يقر بأن صيغة أنجلز هي التي تحكم مفهومه الخاص للتحديد الكلي. ربما كان ذلك تنازلاً للنزعة التقليدية الماركسية، لست متأكداً من ذلك، لكن ألتوسير واضح جداً بصدد هذه النقطة. يقول ألتوسير في معرض كلامه عن تراكم التحديدات الكلية (المستمدة من البنية الفوقية) التي تؤثر في التحديد الاقتصادي في المطاف الأخير: « يبدو لي إن هذا يوضح مصطلح التناقض المُحدد كلياً، الذي قدمته، وهذا حصراً لأن وجود التحديد الكلي لم يعد حقيقة محضة وبسيطة، لأننا ربطناه في عناصره الجوهرية بأسسه. . .» (113). لا يساعد مفهوم التحديد الكلي في التغلب على ضعف مفهوم البنية التحتية والبنية الفوقية، لأنه لا يعدو كونه تعليقاً على نفس الجدل. لا يتأثر إطار السببية على الإطلاق.

كعلامة على أن هذا الإطار ما يزال يثير القلق بالنسبة لألتوسير ـ هنالك قدر كبير من الصدق والتواضع في كل نصوصه ـ نراه يقول بأننا عندما نجمع التحديد الاقتصادي في نهاية المطاف مع رد فعل البنية الفوقية المعاكس على البنية التحتية، فإننا لا نفعل سوى «الإمساك بطرفي السلسلة» (112). وهذا التعبير إحالة إلى وصف ليبنيز للعلاقة الإشكالية بين التحديدات التي تصدر عن الرب والتحديدات التي تصدر عن إرادة الإنسان الحرة. بذلك، تكرر الماركسية مفارقة كانت لاهوتية على نحو نموذجي هي مفارقة التحديد المطلق؛ والمسألة المطروحة هي التأثير النسبي للفاعلين المستقلين في لعبة تتقرر في مكان آخر ومن قبل شخص آخر.

> **لا بد من القول بأن نظرية التأثير المحدد للبنية الفوقية و«ظروف» أخرى تبقى عموماً بانتظار التفصيل؛ وقبل نظرية تأثيرهما أو في نفس الوقت... لا بد من تفصيل نظرية الجوهر الخاص للعناصر المحددة للبنية الفوقية (113 ـ 114).**

يبقى دور التحديد الكلي يتجاوز كونه الحل. إنه طريقة في تخفيف مفهوم يبقى هو نفسه فاقداً للشفافية تماماً.

هذا هو السبب الذي يجعلني أتساءل إن لم يكن من الأنفع أن أبدأ من المفهوم الفرويدي ـ الألتوسيري للتحديد الكلي، لأتناوله بذاته، ثم أرى بعدها إن كان يتضمن إطاراً نظرياً آخر عدا إطار البنية الفوقية والبنية التحتية. البديل الذي أقدمه إطار حثي؛ وهي بنية ستتيح لنا فهم ان بإمكاننا عبر صيغة الدوافع والحث أن نتكلم عن التحديد الكلي للمعنى. ربما تعذر علينا دون مفهوم للمعنى الكلام بشكل واف عن التحديد الكلي. ولا أعتقد إن مفهوم التحديد الكلي يستلزم إطاراً سببياً. وما يدعم هذا التغيير المزمع إن علينا، حسب ألتوسير نفسه، السماح ببعض المعنى للاستقلالية النسبية لمحيط البنية الفوقية.

> **إن ثورة في بنية [المجتمع] لا تُحوّر بصفتها كذلك البنيات الفوقية القائمة وخصوصاً الأيديولوجيا بضربة واحدة (كما يمكن أن تفعل لو كان العامل الاقتصادي هو المقرر الوحيد)، لأن لهذه الأخيرة ما يكفي من الاتساق لمواصلة البقاء أطول من إطارها الحياتي المباشر،**

وحتى لإعادة خلق، و«فرن» أحوال بديلة للوجود على نحو مؤقت... (115 ـ 116)

البنية الفوقية طبقة لها اتساقها الخاص ولها في النهاية تاريخها الخاص. وكما تحاول نظرية «البقايا» الماركسية الملفتة للانتباه أن تأخذ بنظر الاعتبار، فإن علينا أن نفهم لماذا تتواصل، على سبيل المثال، الأخلاقية البرجوازية حتى بعد فترة من التحول الاجتماعي. ما أراه أن مثل هذه الممارسات يمكن أن تستمر في الهيمنة لأن شداً ما في الدوافع يبقى أطول من التغير في الإطار الاجتماعي. بالنسبة لفهمي على الأقل، فإن استقلالية الأيديولوجيات واكتفاءها الذاتي واتساقها تفترض مسبقاً إطاراً آخر يختلف عن إطار البنية الفوقية والبنية التحتية.

دعوني أبتعد عن هذه الموضوعة الآن نحو الموضوع الأكثر إثارة بالنسبة لنا عند ألتوسير؛ نظرية الأيديولوجيات نفسها، الأيديولوجيات منظوراً اليها لذاتها. يتولى ألتوسير معالجة الموضوع في خطوتين، وهو ما ينعكس في معالجتي الخاصة للمشكلة: فهو يتكلم أولاً عن أيديولوجيات خاصة، ثم يحاول تناول الأيديولوجيا عموماً. التمييز بين هاتين الموضوعتين لا يظهر بجلاء في **دفاعاً عن ماركس**، لكنه يظهر في مقال لاحق موغل في التجريد تحت عنوان «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية». هذه المقالة، التي يتضمنها كتاب **لينين والفلسفة**، ستكون مركز اهتمامنا عندما نناقش نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا عموماً، ولكن دعوني اقتبس عنه بإيجاز هنا لأوضح كيف يقدم ألتوسير التمييز المقصود. «إن كان بوسعي أن أقدم مشروع نظرية في الأيديولوجيا **عموماً**، وإذا كانت هذه النظرية هي فعلاً أحد العناصر التي تعتمد عليها نظريات **الأيديولوجيات**، فإن ذلك يترتب عليه أطروحة متناقضة أعبر عنها بالقول: **الأيديولوجيا لا تاريخ لها**» (159). يقول ألتوسير، وهو مرة أخرى بتأثير من فرويد ولاكان أساساً، بأننا بحاجة إلى متابعة نظرية في الأيديولوجيا عموماً؛ تماماً كما إن ما بعد السيكلوجيا هي نظرية اللاوعي عموماً، وهو بحث منفصل عن التصدي على نحو محدد لتعبيرات اللاوعي عن نفسه التي نجدها في مناطق خاصة مثل المرض العقلي والفن والاخلاق والدين وما إلى ذلك. وكما سنرى، فإن السبب في أن الأيديولوجيا عموماً ليس لها تاريخ، كامن في أنها بنية دائمة. إن ما بعد سيكولوجيا فرويد هي أنموذج ألتوسير للعلاقة بين

أيديولوجيات خاصة والأيديولوجيات عموماً. بالنسبة لغاياتنا، اختبار طبيعة الأيديولوجيا عموماً هو السؤال الأكثر إثارة، لذلك سأعالج مشكلة الأيديولوجيات الخاصة بعجالة بعض الشيء.

الدخول إلى نظرية الأيديولوجيا عبر تحليل أيديولوجيات خاصة يفرضه إلى هذا الحد أو ذاك الأنموذج الماركسي، حيث تقدم الأيديولوجيات دائماً في صيغة تعداد. وربما لاحظ المطلعون على النصوص الماركسية بأن ماركس نفسه يفتح فاصلتين دائماً حين يناقش الأيديولوجيا ليشير إلى أيديولوجيات محددة ـ أي دينية وأخلاقية وجمالية وسياسية ـ. من خلال تعداد هذه الأشكال يشيد ماركس تحليله الأعم، وهو منهج يشبه تماماً تحليل ديكارت للكوجيتو. يجب أن لا ننسى إن ماركس انطلق تاريخياً أيضاً من خلال عملية مشابهة: من نقد الدين إلى نقد الفلسفة، ثم إلى نقد السياسة. يعتبر تشتت الأيديولوجيات أحد الوجوه المهمة للمشكلة؛ حقيقة إن هنالك أيديولوجيات، بصيغة الجمع. يجب أن نلاحظ، على أية حال، إن إطار الاستجابة لهذه المشكلة داخل النصوص الماركسية ككل ليس نفسه دائماً. في بعض النصوص تستخدم كلمة «أيديولوجيا» لتغطي كل ما هو غير اقتصادي، بينما يصطنع في أخرى تمييزاً بين الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيات. في مفهوم ألتوسير الشامل للأيديولوجيا الذي يظهر في أعماله المتأخرة نراه يعرف البنية السياسية بأنها أيديولوجيا خاصة.

دعوني اقدم مثالين على تبني ألتوسير لهذا المدخل التعدادي هما معالجته للنزعة الإنسانية وللدولة. في **دفاعاً عن ماركس** المثال النموذجي على نزعة أيديولوجية ما هو النزعة الإنسانية. وهي تعالج باعتبارها أيديولوجية وباعتبارها أيديولوجية تمتلك حدوداً مقررة. إنها تعرَّف كحقل أنثروبولوجي محدد. وهي لذلك نموذج ثقافي، ينتمي إليه بعض الناس وليس كلهم. يمكن وضع أيديولوجية خاصة مقابل الأيديولوجيا عموماً، والتي لا تعد نموذجاً تاريخياً بل بنية دائمة، تماماً مثل اللاوعي الفرويدي. نرى مرة أخرى، بان جاذبية المفاهيم الفرويدية فائقة الأهمية. رغم ضيق مفهوم الأيديولوجيا عندما تتماهى مع إشكالية واحدة بين إشكاليات أخر، فان هذا المفهوم يخبرنا الكثير بشأن بنية الأيديولوجيا عموماً. ما دامت بنية الأيديولوجيا عند ألتوسير تكرر في الواقع بنية النزعة الإنسانية، كما

سنكتشف.

حالة النزعة الإنسانية حاسمة وفق اعتبار آخر، فهي تعطينا الحق في وضع **الأيديولوجيا الألمانية** داخل نفس الحقل الأنثروبولوجي الذي تنتمي إليه النصوص الأبكر. إن ما يُعرِّف النزعة الإنسانية، وحتى ما يسمى النزعة الاشتراكية الإنسانية، هو إسهام مشترك في نفس الأيديولوجيا. لذلك، يعتبر ألتوسير إعادة ولادة النزعة الإنسانية في الماركسية الحديثة عودة إلى فويرباخ وماركس المبكر؛ فهي تنتمي إلى نفس الحقل الأنثروبولوجي. تحليل ألتوسير للنزعة الإنسانية دليل مركزي على إنكاره القاطع لأي مزج مفهومي بين الأيديولوجيا والعلم. «في الثنائي إنسانية ـ اشتراكية هنالك عدم استواء نظري ملفت: في إطار المفهوم الماركسي [وهو مفهوم ألتوسير، بالطبع]، «الاشتراكية» مفهوم عملي في الواقع، لكن مفهوم «النزعة الإنسانية» لا يعدو كونه مفهوماً أيديولوجياً» (23). بالنسبة لألتوسير، مفهوم الاشتراكية الإنسانية نوع مشوه من المفاهيم. لكن لهذا الموقع أحياناً، لسوء الحظ، مضامين سياسية قاسية. خلال غزو جيكوسلوفاكيا عام 1968، على سبيل المثال، التزم ألتوسير الصمت؛ وهذا الموقف أتاح له أن يجادل بأن حركة الإصلاح كانت من الناحية النظرية المحضة على خطأ. كان الاشتراكيون التشيكوسلوفاك يحاولون شيئاً لا وجود له هو الاشتراكية الإنسانية؛ لقد اعتمدوا على مفهوم يفتقد إلى الصفاء.

الجدل ضد ربط مفهوم النزعة الإنسانية بمفهوم الاشتراكية يمضي إلى أن الأول «يشخص بعض الموجودات، لكنه لا يعطينا جوهرها» (223). هذا الجدل أفلاطوني، اعتراض يستند إلى أن النزعة الإنسانية تتكلم عن الوجود ـ الكائنات البشرية، الحياة، وما إلى ذلك ـ وليس عن بنية مفهومية. منظور ألتوسير نتيجة حتمية للقطيعة المعرفية التي تضع كلاً من مثالية الوعي في المخطوطات والانثروبولوجيا الملموسة في **الأيديولوجيا الألمانية** على نفس الجانب ـ الخطأ ـ. يقول ألتوسير في أقوى عبارة تصدر عنه بشأن معاداة ماركس النظرية للنزعة الإنسانية:

بالنسبة للنظرية تحديداً، في ضوء ما سبق، يمكن للمرء ويجب

علیه أن يتكلم بصراحة عن معاداة ماركس النظرية للنزعة الإنسانية، وأن يرى في هذه المعاداة النظرية للنزعة الإنسانية الشرط المسبق المطلق (السلبي) للمعرفة (الإيجابية) بالعالم الإنساني نفسه، وتحوله العملي. يستحيل معرفة أي شيء عن البشر دون الشرط المسبق المطلق المتمثل في إحالة أسطورة الإنسان الفلسفية (النظرية) إلى رماد. لذلك فإن أية فكرة تتوجه إلى ماركس سعياً إلى استعادة أنثروبولوجيا نظرية أو نزعة إنسانية لن تعدو كونها رماداً نظرياً. (229 ـ 230)

هنا يتبدّى لنا الجانب المشترك بين ألتوسير ومجموعة البنيويين الفرنسيين عموماً، وآخرين مثل ميشال فوكو: فكرة إن «أسطورة الإنسان. . . الفلسفية» يجب أن تُحول إلى رماد. لكنني لا أرى كيف يمكن، اعتماداً على هذا التوجه، مثلاً، إقامة احتجاج ضد خيانة الحقوق. يجب التعامل مع شخص مثل ساخاروف بأنه أيديولوجي، لكن ألتوسير سيرد بان جوائز نوبل في الوقت نفسه تُعطى إلى أيديولوجيين، وإن ما هو أكثر تأكيداً، إنها تمنح من قبل أيديولوجيين.

رغم ذلك، هنالك تلميح إلى شيء آخر في هذا التحليل، نجده في قول ألتوسير بأن معرفة شيء ما لا تحل محل الشيء أو تلغي وجوده (230). إن القول بأن شيئاً ما لا يعدو مجرد رماد **من الناحية النظرية** يعني بأننا لا نغير من واقعه شيئاً عبر الجدل بأنه غير موجود واقعياً. معرفة إن الأيديولوجيا تفتقد المكانة النظرية لا يعني الغاؤها. لدينا هنا أيضاً ما يذكرنا ليس فقط بسبينوزا ـ في النوع الثاني من المعرفة يبقى النوع الأول ماثلاً ـ ولكن بفرويد ايضاً وهو يقول بأن الفهم فكرياً لا يكفي في عملية علاجية، إذا لم يتغير التوازن بين القوى ـ المتعلقة بالكبت وما إلى ذلك ـ أيضاً. أن تشرح لشخص أنه / إنها واقع في قبضة أيديولوجيا غير كاف؛ ذلك لا يغير الحالة. هنالك إذن ما يخفف من قوة الادعاء بان شيئاً ما «لا يعدو كونه أكثر من رماد نظرياً».

علينا إذن أن نتعامل مع ضرورة غريبة: نحن نعرف بأن النزعة الإنسانية لا تمتلك مكانة نظرية، لكن لها نوع من الوجود الوقائعي. من خلال ربط النزعة الإنسانية مع شرط وجودها، يقول ألتوسير، نستطيع إدراك حتميتها كأيديولوجية؛ إن لها، بعبارة ألتوسير الغريبة، «حتمية مشروطة» (231). ألتوسير مضطر إلى الاستعانة بهذا المصطلح لأنه إذا كانت الماركسية أكثر من علم، إذا كانت سياسة،

وإذا كانت السياسة نفسها تعتمد على التأكيد القائل بأن للكائنات البشرية حقوقاً معينة، تَوجَّب إذن أن تأخذ الماركسية شيئاً ما من المحيط الأيديولوجي لكي يكون لها إنجازها على الصعيد العملي. اقتران الأيديولوجيا بالعلم «حتمية مشروطة» يستلزمها الفعل، لكن هذا الاقتران **العملي** لا يلغي قطيعتهما **النظرية**. كما نرى، فإن هنالك صعوبة كبيرة في فهم إمكانية وجود شيء ما ألغي نظرياً إلا أنه ظل موجوداً بطريقة تجعلنا مضطرين إلى الاعتماد عليه لكي نفعل.

المثال الثاني عند ألتوسير على أيديولوجية جزئية أو محلية ـ اللغة هوسرلية إلى حد ما ـ هو الدولة. هنا يدخل ألتوسير بعض التغييرات المهمة على النظرية الماركسية. التحسين الأساسي الذي أدخله ألتوسير متولد من ربطه الأيديولوجيا مع وظيفتها السياسية، أي، مع مشكلة إعادة إنتاج النظام، إعادة إنتاج أحوال الإنتاج. هذه المشكلة أصبحت شعبية تماماً بين الماركسيين المحدثين؛ ورأيهم إن ماركس درس ظروف الإنتاج، لكن المطلوب أيضاً تأمل أحوال **إعادة** إنتاج النظام. لا بد من القيام باختبار كل المؤسسات التي تقوم بوظيفة تقوية بنية النظام واعادة إنتاجها.

لكي يفهم ألتوسير مفهوم إعادة الإنتاج هذا توجّب عليه تحسين مفهوم الدولة الماركسي المتزمت الذي ترجع أصوله إلى لينين. يصور لينين الدولة في **الدولة والثورة** كمجرد بنية إكراه. دور الدولة قمعي. لا يبقى أي شيء من مفهوم هيغل المثالي للدولة باعتبارها دمج لأفراد يعرفون بأنهم مواطنون من خلال الدستور. على العكس من ذلك، نجد رأي لينين في الدولة متشائماً إلى أقصى حد: الدولة أداة قمع، إكراه، لصالح الطبقة الحاكمة. أما ديكتاتورية البروليتاريا فتتمثل في قلب هذه الأداة القهرية واستخدامها ضد أعداء هذه الدولة المتحولة. ولقد استخدم ستالين فكرة القلب هذه ليقوي موقعه، مجادلاً بأنه ببساطة يستخدم بنية الدولة البرجوازية ضد عدوها. كما قال بأن الحاجة إلى هذه الدولة ستنتفي يوم يختفي هؤلاء الأعداء.

مساهمة ألتوسير في **لينين والفلسفة** هي القول إن علينا تمييز جانبين في قوة الدولة. الأول هو أجهزة الدولة القمعية والقهرية: الحكومة، الإدارة، الشرطة، المحاكم، السجون، وما إلى ذلك. والثاني هو أجهزة الدولة الأيديولوجية: الدين، التعليم، العائلة، النظام السياسي، الاتصالات، الثقافة وما إلى ذلك

(143). بنية الدولة إذن قمعية وأيديولوجية في آن واحد. وإجابة ألتوسير على أي معترض بأن إدخال الأيديولوجيا إلى نظرية الدولة يتضمن ضم شيء خاص وليس عاماً، بان التقسيم إلى خاص وعام مفهوم برجوازي. إذا أنكرنا المفاهيم البرجوازية، التي تعتمد على مفهوم الملكية الخاصة، تَوجّب علينا اعتبار الدولة نظام أجهزة تتجاوز كثيراً الوظائف الإدارية. العقلية البرجوازية وحدها تعتقد بوجود أصعدة خاصة وأخرى عامة. بالنسبة للنظرية الماركسية يمثل هذان الصعيدان جانبين لنفس الوظيفة.

يمكن أن نربط أهمية أجهزة الدولة الأيديولوجية بمشكلة حاجة النظام إلى إعادة إنتاج نفسه من خلال فهم أن إعادة الإنتاج هذه تحدث من خلال أجهزة دولة أيديولوجية مثل التعليم. أعرف الكثير من المربين اليساريين في أوروبا ـ في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا ـ ممن يستخدمون فكرة إعادة الإنتاج هذه للجدل بأن وظيفة المدرسة هي إعادة إنتاج النظام، ليس فقط من خلال تدريس المهارات التقنية ولكن من خلال إعادة إنتاج قواعد النظام داخل الطلبة. تتم المحافظة على النظام من خلال إعادة إنتاج حكمه (مرة أخرى هنالك تقاطع مع فرويد؛ جهاز الدولة الأيديولوجي يماثل الأنا العليا).

> **تتبدى إعادة إنتاج قوة العمل إذن كمبرر وحيد للوجود، ليس فقط إنتاج «مهاراته» ولكن أيضاً إعادة إنتاج خضوعه للأيديولوجيا الحاكمة أو لـ«ممارسة» تلك الأيديولوجيا، بشرط أنَّ من غير الكافي القول «ليس فقط ولكن أيضاً»، لأن من الواضح أنَّ في أشكال الخضوع الأيديولوجي وضمنها يتوفر الاحتياطي لإعادة إنتاج مهارات قوة العمل. (133)**

يبقى نظام القمع وتكون له الغلبة بفضل الجهاز الأيديولوجي هذا الذي يقوم في آن واحد بوضع الأفراد في حالة خضوع والمحافظة على النظام وإعادة إنتاجه. إعادة إنتاج النظام والقمع الأيديولوجي للفرد شيء واحد. وتحليل ألتوسير هنا متين تماماً. علينا أن نربط فكرتين: تؤدي الدولة وظيفتها ليس من خلال القوى فقط، ولكن من خلال الأيديولوجيا أيضاً، وهي تفعل ذلك من أجل إعادة إنتاج ذاتها.

هنالك ما يوازي هذا التحليل خارج الماركسية. في أفلاطون، مثلاً، يُظهر

الدور الذي يلعبه السفسطائيون بأن لا سيد يحكم بالقوة وحدها. يجب على الحاكم أن يقنع، ويغوي؛ ويتلازم استخدام القوة دائماً مع تشويه معين للغة. القوة المجردة لا تنجح أبداً؛ هنالك في استخدام القوة السياسية توسط أيديولوجي لا مفر منه. سؤالي إذن، ليس على الإطلاق إن كان وصف ألتوسير موفقاً. لم أثر هذا السؤال مع ماركس، ولا أنا أنوي ذلك هنا. ما يهمني بدلاً من هذا هو المفاهيم، وفي السياق الحالي على وجه الخصوص فكرة الجهاز. ينتمي هذا المفهوم إلى نفس اللغة المجهولة المتعلقة بالبنية الفوقية والبنية التحتية. وليس مصادفة أن مصطلح ألتوسير جهاز وليس مؤسسة، لأن الجهاز أكثر ميكانيكية. الجهاز شيء يؤدي وظيفة، لذلك فان له قرابة مفهومية أوثق من البنيات وإعادة الإنتاج، مع اللغة البنيوية عموماً. كل هذه الوظائف مجهولة وقادرة على الوجود والاستمرار بذاتها. ولكن ألا تعني إثارة السؤال كيف تعمل هذه الوظائف، حاجتنا مرة أخرى إلى إدخال عناصر من قبيل الإقناع وبالتالي إمساك معين بالحث؟ مرة أخرى المشكلة شرعية؛ ادعاء الشرعية وعملية التبرير، ولا أرى كيف يمكن لهذه القضايا العمل داخل لغة الجهاز. أجد الصعوبة متمثلة في إطار السببية المفهومي في موضع أعتقد أن إطاراً آخر ـ حثي ـ يمكن أن يقدم فيه عوناً أكبر. لقد فُرض الإطار السببي منذ البداية من خلال فكرة العامل المحدد في نهاية المطاف، وترتب على ذلك أن كل التغييرات الجديدة والمثيرة تماماً التي يدخلها ألتوسير على النظرية الماركسية لا بد أن توضع داخل هذا الإطار الإلزامي.

لنترك هذه النقطة جانباً، على أية حال، وننتقل إلى أكثر الأجزاء إثارة في تحليل ألتوسير، ألا وهو محاولته تقديم تعريف للأيديولوجيا عموماً. هذه المحاولة ستكون حاسمة بالنسبة لبقية المحاضرات ككل. تسمح لنا محاولة ألتوسير التحرك من ما يمكن أن نسميه جغرافية الأيديولوجيات إلى نظرية الأيديولوجيا. يمكن العثور على مناقشة ألتوسير في نصين أساسيين، الصفحات (231 ـ 236) من **دفاعاً عن ماركس** والصفحات (158 ـ 183) من **لينين والفلسفة**. الأخير هو القسم المتعلق بـ «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية» المعنون «حول الأيديولوجيا» وهو أكثر نصوص ألتوسير خضوعاً للنقاش. سأترك هذا النص إلى المحاضرة القادمة.

يقدم ألتوسير في **دفاعاً عن ماركس** ثلاثة أو أربعة تعاريف برامجية للأيديولوجيا، محاولات تسعى وتختبر لا أكثر، لاعتقاده ان أحداً لم يتصد لهذه المحاولة في النظرية الماركسية السابقة. كما سنرى، فإن الجمع بين تعاريف ألتوسير ليس بالأمر السهل. لكن بالإمكان فهم تعريف ألتوسير الأول بيسر لأنه تطبيق للتمييز بين العلم والأيديولوجيا.

> **لا مجال هنا لمحاولة تقديم تعريف عميق للأيديولوجيا. يكفي أن نعرف على نحو تخطيطي جداً بأن أيديولوجيا ما هي نظام (له منطقه الخاص وصرامته) من التمثيلات (صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم، اعتماداً على الحالة) لها وجود تاريخي ودور داخل مجتمع معطى. ويمكننا القول دون الخوض في مشكلة العلاقة بين العلم وماضيه (الأيديولوجي) بأن الأيديولوجيا، تتميز عن العلم بوصفها نظام تمثيلات، بأن الوظيفة العملية ـ الاجتماعية فيها أكثر أهمية من الوظيفة النظرية (الوظيفة كمعرفة). (231)**

لدينا أربع أو خمس أفكار مهمة هنا. الأولى أن الأيديولوجيا نظام؛ وينسجم هذا مع ما أسماه ألتوسير حقلاً ـ حقلاً انثروبولوجياً على سبيل المثال ـ أو إشكالية. كل هذه المفاهيم تتداخل. ولكن لأي شيء تكون الأيديولوجيا نظاماً؟ إنها نظام تمثيل. تلك هي صفتها الثانية. يستخدم ألتوسير معجم التراث المثالي؛ ويتبدى معجم المثالية في تعريف الأيديولوجيا بأنها Vorstellung، تمثيل. الخاصية الثالثة هي أن للأيديولوجيا دوراً تاريخياً. ليست الأيديولوجيا ظلاً، كما هي في بعض النصوص الماركسية، حيث إنها تلعب دوراً في العملية التاريخية. إنها جزء من عملية التحديد الكلي. لذلك، علينا ربط فكرة الوجود التاريخي للأيديولوجيا مع إسهامها في التحديد الكلي للأحداث. كل هذه الخواص متسقة تظهر الإشكالية في خاصية الأيديولوجيا الرابعة، أي الأهمية النسبية التي يعزوها ألتوسير لوظيفة الأيديولوجيا العملية الاجتماعية على حساب وظيفتها النظرية. قبول هذه الخاصية أصعب لأن وصفنا للنزعة الإنسانية مثلاً بأنها أيديولوجيا، لا ينفي أن لها دعواها النظرية الحقيقية. وإذا أخذنا حالة أخرى تساءلنا أي عمل يفوق في طابعه النظري عمل هيغل؟ ما يرمي إليه ألتوسير يصعب فهمه تماماً، فليس من

شيء يفوق المثالية في الطابع النظري؛ والواقع إن فويرباخ وماركس الشاب وقفا ضد عمل هيغل تحديداً لأنه كان نظرية وليس ممارسة. لكننا نكتشف فجأة لدى ألتوسير بأن الممارسة أيديولوجية والعلم وحده نظري. لا أرى كيف يمكن إقامة الحجة على ما يرمي إليه ألتوسير هنا.

تعريف ألتوسير الثاني للأيديولوجيا أقرب إلى إطار التضاد بين الوهمي والواقعي. كما نتذكر من محاضرات مبكرة، فإن لهذا التحليل بعض الأسس في ماركس الشاب. وتحليل ألتوسير الثاني هذا ستكون له الغلبة في نصوصه اللاحقة. لاحظ في المقتبس التالي استخدام ألتوسير لمصطلح «علاقة معاشة»، Vécu؛ هذا هو معجم هوسرل وميرلو ـ بونتي، لغة الظاهراتية الوجودية.

> لذلك فالأيديولوجيا تتصل بالعلاقة المعاشة بين البشر وعالمهم. هذه العلاقة، التي تظهر فقط بوصفها «وعياً» شرط أن يكون لاواعياً، وبنفس الطريقة تبدو فقط بسيطة شرط أن تكون معقدة، وهي ليست علاقة بسيطة بل علاقة بين علاقات، هي علاقة من الدرجة الثانية.

هذه الطريقة ملتوية للقول بأن الأيديولوجيا تعكس في شكل علاقة خيالية شيئاً هو علاقة موجودة بالفعل، أي علاقة الكائنات البشرية مع عالمهم. تنعكس العلاقة المعاشة بصفتها أيديولوجيا. يعقب ذلك الجزء الأكثر أهمية من النص:

> لا يعبّر البشر في الأيديولوجيا عن العلاقة بينهم وبين أحوال وجودهم، ولكن عن الطريقة التي يعيشون بها العلاقة بينهم وبين احوال وجودهم: وهذا يفترض مسبقاً في آن واحد علاقة واقعية وأخرى «خيالية»، «معاشة». الأيديولوجيا إذن، هي التعبير عن العلاقة بين البشر «وعالمهم»، أي الاتحاد (الذي تحدد كلياً) بين العلاقة الواقعية والعلاقة الخيالية بينهم وبين أحوال وجودهم الواقعية. في الأيديولوجيا العلاقة الواقعية موظفة لا محالة في العلاقة الخيالية، علاقة تعبر عن إرادة (محافظة، ممتثلة، إصلاحية، أو ثورية)، أمل أو حنين، بدلاً من وصف واقع ما (233 ـ 234).

المعجم هنا مثير تماماً، ليس فقط لأن لدينا فكرة العلاقة المعاشة، ولكن لأن هذه العلاقة معاشة في نمط خيالي. في أيديولوجيا ما، طريقة عيش هذه العلاقة خيالية. يقدم هذا التعريف نقلة مهمة تبتعد عن معجم ماركس الشاب، وإن بدا للوهلة الأولى شبيهاً به. بينما الواقعي والخيالي متضادان في ماركس الشاب، فإن المعاش والخيالي يقترنان هنا. تكون أيديولوجية ما في آن واحد معاشة وخيالية، إنها المعاش **بوصفه** خيالياً. لذلك، فإن لدينا علاقة واقعية تتعرض للتشويه في علاقة خيالية. وفي استباق لنقاشنا اللاحق، يمكن أن نلاحظ صعوبة تسوية هذا التعريف مع بقية عمل ألتوسير، حيث إنه يتكلم هنا عن الأحوال الواقعية لأفراد واقعيين، رغم أن الأفراد الواقعيين، كما يرى، لا ينتمون إلى الظاهرة الأساسية. يبدو من منظور أعم، رغم ذلك، بأننا ملزمون عند التصدي للأيديولوجيا باستخدام لغة الأيديولوجيا؛ بالكلام عن أفراد ينسجون أحلاماً بدلاً من عيش حياتهم الواقعية.

يقدم ألتوسير أيضاً عند هذه النقطة فكرة التحديد الكلي في تطبيقها ليس على العلاقة بين النماذج - بين عناصر البنية الفوقية والبنية التحتية - ولكن على العلاقة بين الواقعي والخيالي. استخدام مفهوم التحديد الكلي يقع في سياق أقرب إلى فرويد منه إلى ماركس؛ ومزج الواقعي بالخيالي هو ما يسميه فرويد تشكيلة توفيقية، وهي الفكرة التي تحكم تحليل ألتوسير في هذه النقطة. «في هذا التحديد الكلي للواقعي من قبل الخيال وللخيالي من قبل الواقعي تكون الأيديولوجيا نشطة من حيث المبدأ...» لذلك، فالأيديولوجيا ليس شيئاً سيئاً، إنها ليست شيئاً نحاول أن نضعه خلفنا، إنها بالأحرى شيء يدفعنا، نظام حث. الأيديولوجيا نظام حث ينطلق من غياب التمييز الواضح بين الواقعي واللاواقعي. يكتب ألتوسير عن الأيديولوجيا في تعريفه الثالث لها باعتبارها مطروحة بلغة طبقات، شواهد. وألتوسير يحتاج إلى هذه اللغة للمحافظة على واقع الأيديولوجيا، وجودها الواقعي في التاريخ. فالأيديولوجيا باعتبارها واقعية يجب أن تتضمن شواهد واقعية، طبقات واقعية، وليس عناصر خيالية فقط؛ والخيالي يتصف بنوع من اللاوجود. سيحاول ألتوسير في مقاله اللاحق عن «الأجهزة الأيديولوجية» ضبط تعريف الأيديولوجيا بحيث يحتوي، في آن واحد، على مصطلحات الوهم ومصطلحات الوجود التاريخي، مجادلاً بأن للأيديولوجيا ماديتها في الجهاز الأيديولوجي الشهير.

فالجهاز يمنح هذه الأحلام وجوداً مادياً معيناً. ومع ذلك، لم يكن ألتوسير وهو يكتب **دفاعاً عن ماركس** قد حل هذا التعارض الدقيق بين تعريفيه. تعريفه الثالث للأيديولوجيا يتحرك من لغة المعاش إلى لغة الشواهد.

لذلك فالأيديولوجيا بوصفها كذلك جزء عضوي في كل كليّة اجتماعية. ويبدو الأمر وكأن المجتمعات البشرية لا تستطيع المحافظة على بقائها دون هذه التشكيلات المحددة، أنظمة التمثيلات هذه (على مختلف المستويات)، أي أيديولوجياتها. تفرز المجتمعات البشرية الأيديولوجيا بصفتها العنصر والمحيط الذي لا غنى عنهما لتنفسها التاريخي وحياتها. وليس سوى نظرة أيديولوجية إلى العالم بقادرة على تخيل مجتمعات دون أيديولوجيا وتقبل الفكرة اليوتوبية عن عالم تختفي فيه الأيديولوجيا (وليس أحد أشكالها التاريخية فحسب) دون أن تترك أثراً، ليحل محلها العلم (232).

هذا النص إيجابي جداً تجاه الأيديولوجيا؛ إنه دفاع عن إدراك أن لا غنى عن الأيديولوجيا. وألتوسير يجادل ضد الآراء اليوتوبية لأولئك التكنوقراط الذين يؤمنون بأننا تجاوزنا الآن عصر الأيديولوجيات، وإن بوسعنا الكلام عن موت الأيديولوجيات. على الضد من هذه الموضوعة، ذائعة الصيت في أوروبا وهذا البلد على حد سواء، يؤكد ألتوسير على أن الأيديولوجيا ستبقى موجودة دائماً، لأن الناس مضطرون إلى فهم حياتهم. وهي مهمة لا تدخل في اختصاص العلم، الذي يعجز عن القيام بكل المهمات، وإنما هي وظيفة الأيديولوجيا. يقطع ألتوسير إذن شوطاً طويلاً باتجاه التقويم الإيجابي للأيديولوجيا. لكن الصعوبة تكمن في تفكير يرى أن الأيديولوجيا وهمٌ (تعريف ألتوسير الثاني) ويراها في الوقت ذاته شاهداً واقعياً جوهرياً من الحياة التاريخية للمجتمعات. ربما يتمثل التوسط بين الاثنين في الرأي النيتشوي القائل بأننا نحتاج إلى الأوهام للبقاء أمام صعوبة الحياة، وأننا نموت إن رأينا حقيقة الوجود الإنساني. كما أن لدينا هنا ضمنا الرأي المتشائم الذي يذهب إلى أن الناس يرغبون في الأيديولوجيا لعجز العلم عن إعطاء معنى لحياتهم. يناصب ألتوسير الوضعية أشد العداء وهو ينعت الرأي الوضعي القائل بأن العلم سيحتل يوماً مكان الأيديولوجيا على أنه يوتوبي.

> هذه اليوتوبيا هي المبدأ الكامن وراء فكرة أن الأخلاق، التي هي في جوهرها أيديولوجيا، يمكن أن يحتل مكانها العلم أو تصبح علمية تماماً؛ أو أن بإمكان العلم أن يدمر الدين ويأخذ مكانه بطريقة ما؛ وان الفن يمكن أن يندمج مع المعرفة أو يصبح «حياة يومية»، الخ (232).

يؤكد ألتوسير ضد من يؤكد أن الأخلاق والدين والنفس من «بقايا الماضي»، رواسب من حقب لا علمية مبكرة، إنها مكونات ضرورية لأي مجتمع. لا غنى عن الأيديولوجيات، وليس بوسع العلم أن يكون كل شيء.

بالنسبة لي أفسّر هذه الانعطافة لدى ألتوسير بالطريقة التالية. إذا ما رفعنا مستلزمات العلم إلى هذا العلو الشاهق، فإنه يصبح بعيداً عن متناولنا. والواقع إننا كلما رفعنا مفهوم العلم أكثر، كلما زاد حقل الأيديولوجيا اتساعاً، لأن كلا منهما يُعرّف عبر علاقته مع الآخر. تأكيدنا على الشرط العلمي للنظرية، يؤدي إلى فقدانها للقدرة على فهم الحياة اليومية. لذلك، فحقل الأيديولوجيا شديد الاتساع لأن حقل العلم شديد الضيق. على الأقل، هذا هو تأويلي للنقاش الذي يقدمه ألتوسير هنا. تمييز ألتوسير بين العلم والأيديولوجيا يفسر إدراكه الإيجابي للأيديولوجيا بصفتها توجد في حالة غير محددة فهي غير صحيحة لكنها رغم ذلك حيوية على نحو ضروري، إنها وهم حيوي. هذا المنظور يفتح السبيل أمام تأويل قول ماركس بأن على الأفكار التي تهيمن في مجتمع طبقي اتخاذ شكل الشمولية. ليست هذه الضرورة كذبة أو خدعة، لأنها مفروضة من قبل البنية الخيالية التي لا مفر منها نفسها. لا أحد يمكنه أن يفكر دون أن يعتقد بأن ما يفكر به صحيح بمعنى أساسي ما. الوهم هنا ضرورة.

إن دوام هذا الوهم الذي هو الأيديولوجيا سيتواصل حتى في المجتمع اللاطبقي المفترض. مهما كان المقصود بالمجتمع الطبقي ـ مرة أخرى أنا لا أناقشه إطلاقاً بصيغة سياسية ولكن فقط حسب شرط وضوحه ـ فان فيه خاصية ما تَمُتّ إلى الأزلي بصلة. (في مقال ألتوسير عن «الأجهزة الأيديولوجية» تعود كلمة «أزلي» وتقارن مع وصف فرويد للازمنية اللاوعي). بالمثل الأيديولوجيا لا زمنية أيضاً. «من الواضح أن الأيديولوجيا (كنظام تمثيلات جماعي) لا غنى لأي مجتمع عنه إذا ما أُريد للبشر أن يتشكلوا ويتحولوا ويجهزوا للاستجابة لمتطلبات أحوال وجودهم»

(235). والاقتراح أن في كل مجتمع، حتى ذلك الذي ينتفي فيه الصراع الطبقي حسب الفرضية، ستقوم دائماً حالة قصور بين متطلبات الواقع وقدرتنا على المواجهة. ذلك يذكرني بتعليقات فرويد عن الموت وصعوبة الحياة، حقيقة إن ثمن الواقع باهض جداً. مستلزمات أحوال الواقع شديدة الصعوبة، وقدرتنا على التكيف مع الواقع محدودة.

يعيش المجتمع اللاطبقي عدم كفاية /كفاية علاقته مع العالم في الأيديولوجيا، فيها ومن خلالها يحول «وعي» البشر، أي مواقفهم وسلوكهم بحيث يرفعهم إلى مستوى مهماتهم وأحوال وجودهم. (235)

نكاد هنا نتوفر على تعريف رابع للأيديولوجيا بوصفها نظام الوسائل الذي نحاول من خلاله تكييف قدرتنا على التغيير مع الظروف الفعلية للتغيير الحاصل في المجتمع عموماً. لذلك، تمتلك الأيديولوجيا وظيفة أخلاقية معينة؛ إنّها تحاول إيجاد معنى في حوادث الحياة وجوانب الوجود المؤلمة. نحتاج هنا إلى إدخال لغة وجودية؛ لأن التناقض الذي نتكلم عنه ليس تناقضاً منطقياً أو تناقضاً بين بنيات؛ إنه تناقض معاش، تناقض بين قدرتنا على التكيف ومتطلبات الواقع.

أرى أن تعريفات ألتوسير للأيديولوجيا عموماً تثير الأسئلة التالية. سؤالي الرئيسي هو: هل نستطيع إذا ما افترضنا قيمة تحليل ألتوسير، الكلام عن الأيديولوجيا باعتبارها ببساطة لا علم؟ تحت هذه الموضوعة تندرج أسئلة أكثر تحديداً، سأعود إليها في محاضرات لاحقة. أولها، أليس للوظيفة شبه الأخلاقية للأيديولوجيا نفس قيمة العلم؟ ثانياً، كيف يمكننا فهم فكرة الخيالي إذا لم يتوسط الواقعي رمزياً بالفعل؟ ثالثاً، أليست أكثر الوظائف بدائية للأيديولوجيا تلك التي يقال إنها تظهر في المجتمع اللاطبقي ـ دمجية وليست تشويهية؟ وأخيراً، كيف يتسنى لنا معرفة الأيديولوجيا لو لم تكن تنتمي إلى أنثروبولوجيا أساسية؛ أليس داخل هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية يُفهم معجم تعاريف ألتوسير «البشر»، «أحوال الوجود»، «متطلبات»، «مواقف وسلوك»؟ ألا توجد إذن علاقة بدائية بين المعاش والخيالي تكون أكثر جذرية من التشويه؟

يُلاحظ على تعابير ألتوسير انها تنتمي إلى معجم النزعة الإنسانية. علينا لكي

نتكلم عن الأيديولوجيا تجديد معجم النزعة الإنسانية. وحتى في الجملة الختامية لنقاشه ـ والتي ربما لا تعدو الجملة، لكنها تنازل للقارىء ـ يعود ألتوسير إلى هذا المعجم. «في المجتمع اللاطبقي الأيديولوجيا هي المحرك الذي بواسطته، والعنصر الذي فيه، تُعاش العلاقة بين البشر وأحوال وجودهم لما فيه نفع كل البشر» (236). من يستطيع أن يزيد على هذا، أي إننا جميعاً نحلم بذلك النوع من المجتمع الذي تكون العلاقات فيه بين الكائنات البشرية وأحوال وجودها معاشة لما فيه نفع الجميع؟ لكن هذا على وجه الدقة هو خطاب الأيديولوجيا. لا بد لنا من افتراض جزء من خطاب الأيديولوجيا على الأقل لكي نتكلم عن الأيديولوجيا. يبدو وكأن ليس بوسعنا الكلام عن الأيديولوجيا إلا بلغتها هي. إن لجأنا إلى لغة العلم الألتوسرية، فلن نقدر عن الحديث إلا عن الأجهزة والشواهد، والبنيات، والبنيات الفوقية، والبنيات التحتية، ولكن ليس عن «أحوال الوجود»، «مواقف وسلوك» وما إلى ذلك. يترتب على كل هذا، على الأقل إلى حد معين، بأن الأيديولوجيا وحدها هي القادرة على الكلام عن الأيديولوجيا.

يَلزم طرح بعض النقاط الإضافية حول تأكيد ألتوسير بأنَّ «عدم التناسب بين المهمات التاريخية وأحوالها» (238) يبرر ضرورة الأيديولوجيا. يجب أن **تعاش** هذه العلاقة لكي تصبح تناقضاً وتعالج على نحو علمي. وعلاقة اللاتناسب هذه تؤكد أيضاً الامتياز الذي يتمتع به مفهوم الاغتراب. يؤكد ألتوسير، كما رأينا، أن بالإمكان الاستغناء عن هذا المفهوم، ولكن هل يصح إنكاره نظرياً والإبقاء عليه عملياً؟ أليست التناقضات المعاشة هي أحوال ما يُسمى العلاقات الواقعية؟ يجيب ألتوسير بأننا إذا كنا نعود إلى لغة الاغتراب، فلأننا لا نمتلك بعد علماً خاصاً بالأيديولوجيا. إنها لغة مؤقتة في غياب لغة وافية. «داخل حدود معينة هذه الاستعانة بالأيديولوجيا يمكن تصورها بديلاً عن الاستعانة بالنظرية» (240) أو «بديلاً عن نظرية غير وافية» (241). لقد اتهم ألتوسير كل المفكرين الماركسيين بالضعف النظري، لكنه لم يتكلم على نحو إيجابي عن الأيديولوجيا إلاّ عندما افترض لنفسه ذلك الضعف النظري. يقول نحن نحتاج بسبب الضعف الحالي في نظريتنا إلى لغة الأيديولوجيا للكلام عن الأيديولوجيا؛ لكن نظريتنا ستتقوى ذات يوم إلى حد يسمح لها بأن ترمي جانباً هذا المعجم. هذا الجدل بالنسبة لي هو أكثر ادعاءات ألتوسير إثارة للشك. السؤال هو ألا تتطلب المشكلة نفسها هذا

الخلط المزعوم بين الأيديولوجيا والنظرية العلمية؟ ألا يعبِّر هذا «الخلط» عن استحالة رسم خط فاصل بين التناقض المعاش والاساس الواقعي؟ ولكي نتكلم بطريقة ذات معنى عن الأيديولوجيا، ألا يتوجب علينا الكلام عن دوافع البشر، عن الأفراد في أحوال معينة، عن العلاقة الوافية أو غير الوافية بين السلوك البشري وشروطه؟ ليس بوسعنا استئصال مكانة الأنثروبولوجيا الفلسفية كمشكلة إذا أردنا الكلام عن هذه القضايا.

تنتقل المحاضرة القادمة إلى مقال ألتوسير عن «الأجهزة الأيديولوجية» وتحلل نظرية الأيديولوجيا عموماً التي يعبر عنها. هذا التحليل سيختم مناقشتنا لألتوسير.

9

ألتوسير (3)

في المحاضرات عن ألتوسير، اتخذنا التعارض بين الأيديولوجيا والعلم خيطاً هادياً. يحاول التيار الماركسي الذي يمثله ألتوسير من خلال التأكيد على **القطيعة** بين الأيديولوجيا والعلم تقوية الطبيعة العلمية لدعاواه النظرية. كل ما لا يمكن التعبير عنه علمياً يقال عنه إنه أيديولوجيا. وما يعرف هذا العلم الماركسي ابتعاده عن المفاهيم ذات الأساس الأنثروبولوجي نحو مفاهيم من نوع آخر: قوى الإنتاج، أنماط الإنتاج، علاقات الإنتاج، الطبقات، وما إلى ذلك. اللغة غير أنثروبولوجية بوضوح. وهذه القطيعة المعرفية بين مجموعتي المفاهيم توفر الإطار الأساسي لنظرية الأيديولوجيا. يحاول ألتوسير ضمن هذا الإطار صقل وتحسين أنموذج أنجلز المتعلق بالبنية الفوقية والبنية التحتية، من حيث أن فكرة الأيديولوجيا تُعرف بوصفها بنية فوقية. كما أنه يحاول أيضاً وضع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في قالب لا هيغلي، لأن النمط الهيغلي في التفكير ـ أي المتصل بكبح التناقض Aufhebung ـ يظل مرتبطاً بفلسفة الذات ولا بد من وضعه هو نفسه إلى جانب الأيديولوجيا. يسعى ألتوسير إذن إلى منح الأيديولوجيا نفسها مضموناً معيناً، والافتراض هو أن الأيديولوجيا ليست عالم ظلال، بل لها واقعها الخاص. مع فكرة واقعية الشيء الوهمي تتعامل كتابات ألتوسير اللاحقة. وكنا قد وصلنا في المحاضرة الأخيرة إلى المرحلة التي يتحرك فيها ألتوسير من الكلام عن الأيديولوجيا خاصة إلى مفهوم الأيديولوجيا عموماً. ثم قطعنا بحثنا بعد اختبار ملاحظات ألتوسير حول هذه الموضوعة في **دفاعاً عن ماركس**؛ أريد أن اختتم

البحث في ألتوسير بالنظر في مقترحاته اللاحقة في **لينين والفلسفة**.

تظهر أكثر محاولات ألتوسير تقدماً لتقديم مفهوم جامع للأيديولوجيا في المقال الوارد في **لينين والفلسفة** بعنوان «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية». ولا بد أن نتذكر بأن الغاية من هذا المقال كانت الجدل بأن الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا هي إعادة إنتاج النظام، تدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام. لا بد أن يضاف إلى مشكلة الإنتاج التي أثارها ماركس مشكلة **إعادة** الإنتاج وعلينا، على أساس إعادة صياغة المفاهيم هذه، أن نعيد صياغة المفهوم اللينيني للدولة ـ الذي يعرّفها بلغة القمع ـ بإضافة فكرة ما يسميه ألتوسير أجهزة الدولة الأيديولوجية. إذ يتم إضفاء الطابع المؤسساتي على الأيديولوجيا وبذلك تبدو بُعدا للدولة. هنالك للدولة إضافة إلى البعدين الإداري والسياسي بُعد أيديولوجي تحديداً. وترتبط البنية الفوقية بإعادة الإنتاج من خلال أجهزة مؤسساتية محددة، وهو ما يجعل مشكلة نظرية عامة للأيديولوجيا تتضافر مع إعادة الصياغة هذه.

في هذا النص، يتمادى ألتوسير ليصل إلى حد رد كل الوظائف الإيجابية التي هي ليست علماً إلى الأيديولوجيا. في الوقت نفسه، يركز أكثر من أي وقت مضى على الشخصية المخادعة للمخيلة. يستعير ألتوسير هنا من سبينوزا قيمة أن النوع الأول من المعرفة لا يعدو كونه مفهوماً مشوهاً لعلاقتنا مع العالم. والأهم أنه يستعير من التمييز الذي أقامه المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان بين الخيالي والرمزي. ومما له دلالة في هذا الصدد، أن ألتوسير يُسقط فكرة الرمزي ليحتفظ بفكرة الخيالي مفهومة وفق أنموذج علاقة المرآة. الخيالي علاقة مرآتية في مرحلة نرجسية، صورة للمرء يراها في مرآة مادية، وكذلك في كل حالات الحياة التي يعكس فيها الآخرون صورته.

سنركز اهتمامنا ونحن ننتقل إلى النص تحديداً على القسم المعنون «حول الأيديولوجيا» من مقال ألتوسير. يبدأ ألتوسير بمقارنة فكرته مع فكرة ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية**. يرى ألتوسير أن ماركس لا يأخذُ في هذا النص مأخذ الجد مفارقة واقعية الخيالي.

في الأيديولوجيا الألمانية. . . تُفهم الأيديولوجيا على أنها وهم محض، حلم محض، أي بصفتها عدم. كل واقعها خارجي بالنسبة لها. لذلك الفكرة المطروحة عن الأيديولوجيا تتمثل في اعتبارها تكويناً خيالياً له نفس مكانة الحلم النظرية لدى الكتاب السابقين لفرويد. بالنسبة لهؤلاء الحلم الخيالي محض، أي عديم الوجود، نتاج «البقايا النهار»، نظام عرضه عشوائي وحتى «مقلوباً» في بعض الأحيان، بكلمات أخرى، محض «فوضى». كان الحلم بالنسبة لهم هو الخيالي، الفارغ، اللاغي الذي «يتجمع مع بعضه» Bericolé على نحو عشوائي. (160 ـ 159)

ضد هذا النص السلبي البحت يؤكد ألتوسير أن للأيديولوجيا واقعاً خاصاً بها: واقع الوهمي. تبدو هذه المقولة وكأنها تتحدى تأكيداً آخر في **الأيديولوجيا الألمانية** مفاده أن لا تاريخ للأيديولوجيا. (ذهب الجدل، كما نتذكر، إلى أن التاريخ الاقتصادي وحده الموجود. وهو ما صار يمثل إطار كل المداخل الماركسية التقليدية للتاريخ). والواقع أن ألتوسير يوافق على أن الأيديولوجيا لا تاريخية ولكن بمعنى يختلف كثيراً عن ذلك الذي أقيم عليه الجدل في **الأيديولوجيا الألمانية**. لا تنبع لا تاريخية الأيديولوجيا، كما يميل المدخل التقليدي إلى الاعتقاد، من أن تاريخها خارجي بالنسبة لها ولكن من حضورها الكلي في التاريخ، كما هو حال لا وعي فرويد تماماً. مرة أخرى يتأكد تأثير فرويد بقوة. قال فرويد في مقاله «اللاوعي» ان اللاوعي لا زمني (Zeitlos) ليس بمعنى أنه من الخوارق ولكن لأنه سابق على أي نظام أو ترابطات زمنية، وسابق على مستوى اللغة، والثقافة، وما إلى ذلك (وكان تأكيد مبكر مشابه قد ظهر في الفصل السابع من كتاب فرويد **تأويل الأحلام**). الموازاة الواضحة عند ألتوسير بين الأيديولوجيا واللاوعي مستلة من هذا الأساس وهي تخطو أبعد معتبرة اللازمنية هي الأزلي: «الأيديولوجيا أزلية، تماماً مثل اللاوعي» (161). يقترح ألتوسير بأنه كما حاول فرويد أن يقدم نظرية في اللاوعي عموماً ـ باعتبارها البنية التي تكمن وراء كل صور اللاوعي الثقافية، وتظهر على مستوى الأعراض ـ يحاول هو اقتراح نظرية عامة في الأيديولوجيا يمكن أن تكمن وراء الأيديولوجيات الخاصة.

على هذا الأساس يتوجب حصر الملامح الخيالية للأيديولوجيا وصقلها.

وأثير هنا نقطتين. الأولى، أن ما يتشوه ليس الواقع بوصفه كذلك، ليس الأحوال الواقعية للوجود، ولكن علاقتنا مع أحوال الوجود هذه. لسنا بعيدين عن مفهوم الوجود ـ في ـ العالم؛ ما يتشوه هو علاقاتنا مع الواقع. «أستطيع الآن العودة إلى أطروحة كنت قد طورتها بالفعل: لا يمثل «البشر» لأنفسهم أحوال وجودهم الواقعية؛ عالمهم الواقعي، في الأيديولوجيا، بل ان ما يمثل لهم هنا هو علاقتهم مع أحوال الوجود هذه» (164). يقود هذا إلى استبصار غاية في الأهمية، فما هي العلاقة مع أحوال الوجود إن لم تكن بالفعل تأويلاً، شيئاً يتوسط رمزياً. نحتاج لكي نتكلم عن علاقتنا مع العالم إلى بنية رمزية. جدلي الأساسي، إذن، إنه بغياب بنية رمزية لوجودنا منذ البداية لا يمكن أن يتشوه شيء. وكما يلاحظ ألتوسير نفسه: «إن الطبيعة الخيالية لهذه العلاقة هي التي تكمن وراء التشويه الخيالي الذي نلاحظه... في كل الأيديولوجيا» (164). لسنا بعيدين عن عكس كامل لمدخلنا إلى مشكلة الخيالي. ليس بإمكاننا فهم وجود صور مشوَّهة إن لم توجد ابتداء بنية أولية خيالية لوجودنا في العالم كامنة وراء التشويهات نفسها. لا يظهر الخيالي في أشكال الوجود المشوهة، لأنه حاضر بالفعل في العلاقة التي تشوهت. الخيالي داخل في تكوين علاقتنا مع العالم. لذلك فان أحد أسئلتي الأساسية هو إن لم يكن هذا يتضمن قبل وظيفة المخيلة التشويهية وظيفة تكوينية لها. أو، إذا استخدمنا لغة لاكان، أليس للمخيلة دوراً رمزياً متميزاً عن مكونها النرجسي، أي متميزاً عن الخيالي مفهوماً بمعنى العلاقة المرآتية؟

ملاحظتي الثانية أن من غير اليسير وضع العلاقة مع أحوال وجودنا هذه داخل إطار السببية. هذه العلاقة ليست سببية أو طبيعية، بل هي تفاعل بين الدوافع، بين الرموز؛ إنها علاقة انتماء إلى كامل وجودنا وارتباطنا معه بطريقة حثية. ألتوسير نفسه يلمّح إلى أن هذه العلاقة تكسر الإطار العام للبنية الفوقية والبنية التحتية الذي يُصاغ بلغة السببية؛ قائلاً إننا نحتاج هنا «إلى أن نركن جانباً لغة السببية» (164)

لذلك، يجب إدخال مستويين للمخيلة، الأول هو الذي يقوم بالتشويه والآخر هو الذي يتعرض للتشويه، وبالتالي الأولي.

> تمثل كل الأيديولوجيات في تشويهها الذي يكون بالضرورة خيالياً ليس العلاقات القائمة للإنتاج (والعلاقات الأخرى المستمدة منها)، ولكن قبل كل شيء علاقة الأفراد (الخيالية) مع علاقات الإنتاج والعلاقات المستمدة منها. ما يتم تمثيله في الأيديولوجيا ليس نظام العلاقات الواقعية الذي يحكم وجود الأفراد، ولكن علاقة هؤلاء الأفراد الخيالية مع العلاقات الواقعية التي يعيشون بها. (164 ـ 165).

إذا شئنا التعبير عن ذلك بطريقة أبسط فإنه يعني القول بأننا لا نرتبط في الواقع أبداً ارتباطاً مباشراً بما يسمى أحوال الوجود، الطبقات وما إلى ذلك. هذه الأحوال يجب أن تمثل بطريقة أو أخرى. يجب أن يكون لها بصمتها في الحقل الحثي، في نظام صورنا، وبالتالي في تمثيلنا للعالم. لا يظهر ما يسمى بالأسباب الواقعية أبداً بوصفه كذلك في الوجود البشري ولكن دائماً ضمن نمط رمزي. هذا النمط الرمزي هو الذي يتشوه ثانوياً. لذلك فان فكرة تشويه أولي وأساسي توضع موضع التساؤل. وربما أصبحت غير مفهومة تماماً. القول بأن كل شيء مشوَّه، يعنى أن لا شيء مشوَّه. علينا أن ننبش تحت فكرة التشويه. بفعلنا هذا سنعيد اكتشاف طبقة لا تبتعد كثيراً في نهاية المطاف عما وصفه **الأيديولوجيا الألمانية** بحياة واقعية أو أفراد واقعيين ضمن ظروف معينة. لكن ألتوسير ينكر هذا المدخل الانثروبولوجي مدَّعياً انه نفسه مدخل أيديولوجي. نتيجة لذلك، يبقى هذا الخطاب En L'air، طافياً دون أساس، لأننا ملزمون باستخدام ما يسمى لغة الأيديولوجيا، اللغة الأنثروبولوجية، من أجل الكلام عن هذه العلاقة البدائية، التي تتوسط بطريقة رمزية على نحو لا فكاك منه مع أحوال وجودنا.

يتخذ النص فجأة، ربما استشرافاً لهذه الصعوبة، مدخلاً مختلفاً تماماً. يتخلى ألتوسير عن لغة التمثيل ويستبدلها بلغة الجهاز. فهو يكف عن مواجهة السؤال الذي أثاره للتو لينظر في المعيار المادي للأيديولوجيا. وأطروحة ألتوسير هنا تتمثل في أن للأيديولوجيا وجوداً مادياً. ودعواه مفادها أنه بينما ليس بوسع أي ماركسي الإدلاء بقول لا يكون أيديولوجيا بخصوص جذور التشويه في طبقة أكثر خيالية، فإنه قادر على الكلام علمياً عن الجهاز الأيديولوجي الذي يشتغل داخل التشويه. إن اللغة الماركسية الوحيدة عن الخيالي **لا تؤثر** على تجذره الانطلوجي والانثروبولوجي ولكن على دمجه في جهاز الدولة في مؤسسة ما. لذلك، نجد

لدينا نظرية عن المخيلة وقد اتخذت شكلاً مؤسساتياً ولكن ليس عن المخيلة بوصفها بنية رمزية.

عندما ناقشت أجهزة الدولة الأيديولوجية وممارساتها، قلت إن كل واحد منها مثّل تحققاً لأيديولوجية ما... والآن أعود إلى هذه الأطروحة: توجد الأيديولوجيا دائماً في جهاز ما وفي ممارسته أو ممارساته. وهذا الوجود مادي (166).

يثير المدخل المادي السؤال عن كنه الأجهزة التي تعمل فيها الأيديولوجيا وليس عن كيفية إمكان وجودها وفق البنية الأساسية للوجود الإنساني، السؤال الأخير يصدر عن لغة أيديولوجية. يجب حذف الأسئلة المتعلقة بالخيالي الكامن ـ الخيالي اللامشوه أو السابق على التشويه ـ لصالح أسئلة عن الجهاز. فالجهاز كيان عام وهو لذلك لا ينطوي على إشارة إلى الأفراد. يتناول ألتوسير الاعتقادات الفردية بصفتها تنتمي إلى «وسيلة (Dispositif) أيديولوجية مفهومة» (167) تعبر كلمة Dispositif في الفرنسية عن فكرة شيء ما يؤدي وظيفته بذاته، شيء يشكل السلوك.

لكن من الصعب الكلام عن ممارسة الشخص المؤمن مثلاً، مكتفين بلغة جهاز ما، ما لم ينعكس الجهاز في القواعد التي تحكم السلوك. يجب أن تكون الوسيلة الأيديولوجية التي تشكل سلوك المؤمن من نمط ـ والمثال يعود لألتوسير (167) ـ يجعلها تخبر عن مواقفه وبالتالي عن دوافع من ينغمس بها من أفراد. لا بد من ربط الجهاز مع ما له معنى بالنسبة للفرد. لكن الجهاز كيان مجهول وخارجي، لذلك يصعب ربط فكرة الجهاز أو مقاطعتها مع فكرة الممارسة، التي هي دائماً ممارسة شخص ما. إنه الفرد دائماً من ينحني ويصلي، ويفعل ما يفترض أن الجهاز قد حرّك فيه.

لكي لا يستخدم ألتوسير لغة الأيديولوجيا وهو يتكلم عن الأيديولوجيا، توجّب عليه وضع فكرة الممارسة نفسها في إطار سلوكي، والأخير يلقى قبولاً أكبر عند ربطه مع المفهوم الماركسي للجهاز. يقول ألتوسير، إن لغة الأيديولوجيا «تتكلم عن الأفعال: أما أنا فسأتكلم عن فعل داخل في ممارسات. وسأظهر أن

هذه الممارسات محكومة من قبل الطقوس التي تكون هذه الممارسات منقوشة فيها، داخل الوجود المادي لجهاز أيديولوجي. . .» (168). بالنسبة لألتوسير الفعل مفهوم أنثروبولوجي جداً؛ الممارسة هي المصطلح الأقرب إلى الموضوعية. أخيراً فان الوجود المادي لجهاز أيديولوجي هو الذي يفهم الممارسة. الجهاز إطار مادي، يقوم الناس داخله بأشياء محددة.

تتضح النبرة السلوكية لدى ألتوسير في المقتبس التالي:

> **سأقول لذلك بانه عندما يتعلق الأمر.... بذات واحدة، فان وجود أفكار هذه الذات تكون مادية بحكم أن أفكارها هي أفعالها المادية وقد دخلت في ممارسات مادية محكومة من قبل طقوس مادية يعرفها هي نفسها الجهاز المادي الأيديولوجي الذي تستمد منه تلك الذات أفكارها. (169)**

لدينا أربعة طرق لاستخدام كلمة «مادي»: أفعال مادية، الركوع مثلاً؛ وممارسات مادية، الركوع بوصفه سلوكاً دينياً؛ وطقوس مادية، الركوع كجزء من قداس عبادة؛ والجهاز المادي الأيديولوجي، الكنيسة بوصفها مؤسسة. تماماً كما قال أرسطو بأن لـ «الوجود» عدة معاني، يمنح ألتوسير المادة عدة معاني، وهو يقر بهذه المقارنة بوضوح متندراً (166). وبينما يعترف بأن النقوش الأربعة لكلمة «مادي» متأثرة بأنماط مختلفة، فإنه لا يقدم قاعدة للتمييز بينها. يقول «سأدع جانباً مشكلة نظرية الاختلافات بين الأنماط المادية» (169). ويعنى هذا أن علينا حصر مفهومنا لما هو مادي لكي نتمكن من تطبيقه بشكل مناسب على شيء لا يكون مادياً بالطريقة التي يكون بها الكرسي مادياً مثلاً. يجب أن نعتمد على تعددية معنى كلمة «مادة» لنفهم هذه الاختلافات، وهو أمر لا يكاد يكون ممنوعاً، لأننا في اللغة العادية نستخدم الكلمة في سياقات متباعدة كثيرة. نحن نعتمد على مفهوم فطري للمادة أو على قواعد لغة الحياة اليومية، بالمعنى الفتجنشتي، لنمد فكرة المادية ونوسّعها حتى تغطى فكرة الممارسة.

الجزء المبتقي من مقال ألتوسير مكرّس لوظيفة مقولة الذات في الأيديولوجيا. يقول ألتوسير إن وظيفة الأيديولوجيا والذات تتمثل في أن كلا منهما يعطى مضموناً للآخر.

أقول: أن مقولة الذات تكوّن كل الأيديولوجيا، لكنني أُضيف في الوقت ذاته ومباشرة أن مقولة الذات تكون كل الأيديولوجيا طالما قامت الأيديولوجيا بوظيفة «تكوين» الأفراد الملموسين بوصفهم ذوات (وهي الوظيفة التي تعرفها). (171)

يضع ألتوسير «تكوين» بين شرطتين لأنها تنتمي إلى لغة هوسرل. تقع ظاهراتية الأنا ضمن مفهوم الأيديولوجيا من حيث كونها تعرّف الأيديولوجيا؛ الأيديولوجيا هي النزعة الإنسانية، والنزعة الإنسانية تعتمد على مفهوم الذات، والأيديولوجيا هي التي تكوِّن الذات. تكوِّن الأيديولوجيا والذات بعضهما على نحو متبادل. بينما يعتبر شخص مثل أريك أريكسون الأيديولوجيا من عوامل الهوية وبالتالي يؤكد على ضرورة أخذ العلاقة بين الأيديولوجيا والذات مأخذاً إيجابياً، نرى لغة ألتوسير شديدة السلبية بالمقارنة. نحن مجبرون على أن نضع في جانب الأيديولوجيا ما هو بمعنى ما أكثر المشاكل الفلسفية إثارة للاهتمام: كيف نصبح ذوات؟ إن منح الأيديولوجيا كل هذه الأهمية من أجل إنكارها كل هذا الإنكار لَمحاولة جريئة حقاً. وهذا هو ما دعاني إلى القول بأن علينا إذا ما أعطينا العلم الكثير أن نعطى الأيديولوجيا ما هو أكثر. هنالك صعوبة متزايدة في التعامل مع الأيديولوجيا كمجرد كلمة تشير إلى الأوهام والبنيات الفوقية، فإن تدخل إلى هذا الحد في تكوين ما نحن عليه يجعل ما نكون عليه، إذا ما انفصلنا عنها، أمراً مجهولاً تماماً. نحن ما نحن عليه بفضل الأيديولوجيا تحديداً. وعبء الأيديولوجيا ان تخلق منا ذوات. وهي حالة فلسفية غريبة، ما دام كل وجودنا الملموس موجود في جانب الأيديولوجيا.

تحليل ألتوسير المثير للاهتمام لما يسميه «الاستدعاء» يعرض العلاقة بين الأيديولوجيا والذات على نحو أكثر تحديداً. «كصياغة أولى أقول: كل الأيديولوجيا تنادي أو تستدعي أفراداً ملموسين بصفتهم ذوات ملموسة، عبر وظيفة مقولة الذات» (173). تكويننا كذوات يتم عبر عملية تعرّف. واستخدام مصطلح «استدعاء» إشارة إلى المفهوم اللاهوتي الخاص بالنداء، أن يناديك الرب. أن تُنادى يعني أن تصبح ذاتاً. «وجود الأيديولوجيا ونداء الأفراد أو استدعاؤهم كافراد أمر واحد لا فرق بينهما» (175). الفكرة هي أن الأيديولوجيا أزلية ولذلك فهي لا

تنتمي إلى تاريخ الطبقات وما إلى ذلك، إنها تنشط لتكوين مقولة الذات ولأن تتكون بواسطتها. تعيد نظرية الأيديولوجيا عموماً بناء إطار أنثروبولوجيا كاملة، لكنها تفعل ذلك بنظرة سلبية. هذه الاثروبولوجيا هي عالم الوهم. تعتمد دعوى ألتوسير بشأن الطبيعة الوهمية لما يكوّننا كذوات على فكرة لاكان المتعلقة بالبنية ـ المرآتية للمخيلة. «نلاحظ بأن بنية الأيديولوجيا برمتها، استدعاء الأفراد كذوات باسم ذات فريدة ومطلقة، ذات طابع مشهدي، أي أن لها بنية مرآتية، هي مشهدية على نحو مزدوج: هذا النسخ المرآتي المطابق للأصل يكوّن الأيديولوجيا ويضمن ادعاءها لوظيفتها» (180). إذا ما تم التركيز على أولوية الوهم في العملية الرمزية تصبح كل الأيديولوجيا وهمية لا محالة. لدينا هنا دمج كامل لمفهوم المرآة ـ البنية النرجسية ـ مع الأيديولوجيا. تتأسس الأيديولوجيا على مستوى النرجسية، فالذات تنظر إلى نفسها على نحو لا متناهٍ. ويتخذ ألتوسير الأيديولوجيا الدينية كمثال توضيحي. يقول بأن وظيفة اللاهوت المسيحي هي إعادة نسخ الذات عبر ذات مطلقة؛ وهما يرتبطان بعلاقة مرآتية. «إن العقيدة الخاصة بالثالوث هي تحديداً نظرية نسخ الذات (الأب) في ذات ما (الإبن) وارتباطهما المرآتي (الروح القدس)» (180 هـ) ليست معالجة ألتوسير هنا جيدة، ولا أعتقد أن لها معنى عميقاً وهي متعجلة؛ يختصر ألتوسير اللاهوت الثالوثي في هامش. ربما صح القول بأن العلاقة المرآتية تكتسب أهمية أكبر كوصف لطريقة عصابية في الحياة. إذا أخذنا على سبيل المثال حالة شريبر التي حلّلها فرويد، وخصوصاً ما أسماه فرويد لاهوت شريبر، نستطيع أن نرى عملية إعادة النسخ هذه، حيث لا يوجد في الواقع رب يعبد ولكن مجرد إسقاط وإعادة حقن للنفس على نحو لا نهائي، إسقاط الفرد لصورته واستيعابه لها.

لذلك فان من العسير جداً تكوين مفهوم الذات برمته على أساس علاقة العكس المرآتي النرجسية الضيقة. من الأسهل لنا فهم هذه العلاقة بصفتها ذات طابع تشويهي، تشويه لتكوين ما، ولكن يصعب علينا فهمها بوصفها داخلة في التكوين هي نفسها. الطريقة الوحيدة التي تسمح بالتأكيد على أن هذه العلاقة داخلة في التكوين ـ وهذا هو موقف ألتوسير ـ هو الجدل دفاعاً عن الموقع الجذري القائل بأن التكوين هو التشويه، وأن كل تكوين لذات تشويه. ولكن، إذا كانت الأيديولوجيا أزلية، وإذا كان هنالك دائماً بالفعل أفراد يتم استدعاؤهم كذوات،

وإذا كانت البنية الشكلية للأيديولوجيا لا تتغير أبداً، حق لنا أن نسأل عن مآل القطيعة المعرفية؟ يجب أن تنقل مشكلة القطيعة المعرفية من محيط الأيديولوجيات الخاصة إلى محيط الأيديولوجيا عموماً. لا تعد القطيعة مع الأيديولوجية الدينية، ومع النزعة الإنسانية، وما إلى ذلك، شيئاً مقارنة بالقطيعة مع هذا التكوين المتبادل الأصل بين الأيديولوجيا الاولية وذاتية الفرد. يمكن أن اقبل الجدل بحتمية وقوع قطيعة، لكني لا أضعها حيث يضعها ألتوسير. بدلاً من ذلك، بإمكاننا القطع وهو واجب علينا، مع «إساءة الإدراك» (Meconnaissance) التي تلتصق بالإدراك (Reconnaissance). ما فائدة نقد إساءة الإدراك إن لم تكن تحقيق إدراك أكثر أمانة؟ يجب أن نعطي الإدراك الحقيقي معنى دون أن نختزله إلى أيديولوجيا، بالمعنى الضيق والازدرائي للمصطلح. لكن ألتوسير يرفض الإقرار بهذه الإمكانية. إنه يتكلم عن «الواقع الذي يتم بالضرورة إهماله (Meconnue) [لذلك «يساء إدراكه» وليس يُهمل] في أشكال الإدراك نفسها. . .» (182). كل إدراك هو إساءة إدراك؛ وهو لعمري تأكيد غاية في التشاؤم. إذا توجب أن لا يكون للأيديولوجيا قيمة بحد ذاتها، فهي إذن عالم إساءة الإدراك Méconnaissance. هكذا تتحطم كل جدلية الإدراك من خلال اختزال ألتوسير الأيديولوجي لإشكالية الذات.

بدلاً من علاقة الإدراك، يربط ألتوسير علاقة المرآة مع علاقة احتواء. فهو يقول «لا وجود لذوات الا عبر إخضاعها ومن اجله» (182). ويستخدم ألتوسير اللعب بالكلمات ليبين أن الذات تعني في آن واحد الذاتية والخضوع. يُختزل المعنيان في الواقع إلى معنى واحد: أن تكون ذاتاً يعني أن تخضع. ولكن، أليس من تاريخ يسجل نمو الفرد بعد المرحلة «المشهدية»؟ ماذا عن جدل المشهدي والرمزي داخل المخيلة نفسها؟ ولكن بالنسبة لألتوسير أن تكون ذاتاً يعني أن يتم إخضاعك، أن تكون خاضعاً لجهاز هو الجهاز الأيديولوجي للدولة، لكني أرى أنه إذا توجب تقييد الأيديولوجيا بمرحلة المخيلة المرآتية، بالذات الخاضعة، يصبح من الصعب علي إيجاد طريقة للنظر إلى الذوات الحقيقية التي تقاوم جهاز الدولة بصفتها تمثل مواطنين. ولا ارى من أين يمكن إستعارة القوى التي تقاوم الجهاز إذا لم يكن من أعماق ذات لها دعاواها التي لم تتلوث بهذا التكوين المذعن المفترض. كيف يمكن للمرء، عدا هذا، أن ينتج قطيعة في قوقعة الأيديولوجية التي تبدو مغلقة؟

المهمة إذن انتزاع الإدراك (réconnaissance) من إساءة الإدراك (méconnaissance). سأربط تحليلي لهابرماس فيما بعد عند هذه النقطة بالتحديد. الإشكالية بالنسبة لهابرماس هي الحاجة إلى الإنطلاق من مشروع إدراك. الأيديولوجيا مزعجة لأنها تجعل من المستحيل على الكائن البشري إدراك الآخر إدراكاً صحيحاً. يضاف إلى ذلك أن وضع هذه الحالة كلياً في جانب الأيديولوجيا، لن يبقي على أسلحة ضد الأيديولوجيا، لأن الأسلحة نفسها ستكون أيديولوجية. لذلك، نحن بحاجة إلى مفهوم للإدراك، أي ما يسميه عمل هابرماس الأحدث مفهوم الاتصال. نحتاج إلى يوتوبيا الإدراك الكامل، الاتصال الكامل، إتصال دون حدود أو عقبات. وينطوي هذا على الافتراض بأن لنا مصلحة في اتصال لا يكون منذ البداية مبتلى بالأيديولوجيا. لكي نربط، كما يفعل هابرماس، نقد الأيديولوجيا بمصلحة في التحرير، نحتاج إلى مفهوم للإدراك، مفهوم لمهمة الاتصال المتبادلة، لا يكون أيديولوجياً بالمعنى التشويهي للكلمة.

قبل أن نصل اختبارنا لهابرماس سننفق الكثير من الوقت في مناقشة مانهايم وفيبر، كما ان لدينا بعض الأسئلة الختامية عن ألتوسير. وأود، لكي أمهد للانتقال من ألتوسير، أن أقدم إطاراً عاماً للأسئلة الناشئة عن قراءتنا لعمله. سانظر في خمس مشاكل رئيسية. الأولى هي الادِّعاء بأن الماركسية علم: بأي معنى تكون علماً؟ رغم أن ألتوسير يتكلم في بعض الكتابات الأحدث عهداً عن اكتشاف قارة، هي قارة التاريخ، فإنه حتى هنا يرفع الموضوع إلى مستوى علم نظامي. لا يركز هذا التاريخ على الكتابة التاريخية التجريبية ولكن على تسلسل نظامي متصل من مراحل تطور العلاقات الاقتصادية (من الشيوعية البدائية إلى الاقطاعية ثم الرأسمالية وهكذا). الكلام عن العلم بمعناه الوضعي،يعني وجوب إخضاع النظرية لاختبار الصدق وبالتالي لحكم كل مجتمع شغيلة الفكر، لنقل. لكن من الصعب مماهاة هذا العلم مع علم طبقة ما. يؤدي وضع فكرة اختبار الصدق العلمي داخل إطار الصراع الطبقي إلى إدخال مفهوم عملي داخل الإطار النظري. سؤالي إذن، إلى أي حد يمكن أن تكون الماركسية علماً إذا لم تكن قابلة لإثبات صحتها أو بطلانها بالمعنى البوبري؟ ربما أمكنها اكتساب العلمية بطريقة أخرى، بوصفها نقداً. ولكن ما الذي يحث على القيام بنقد ما إذا لم يكن قصد، مسعى إلى التحرير والانعتاق، شيء يسحب النقد بالضرورة إلى المحيط الأيديولوجي؟ يصعب تماماً تصور علم

غير وضعي لا يكون مدعوماً بقصد بشري، قصد عملي. كما يصعب تصور علم لا يفهمه الكل، حتى أفراد الطبقات الأخرى. وكما سنكتشف، تبدأ مشكلة مفارقة مانهايم من تعميم مفهوم الأيديولوجيا في نقطة رفع التحليل الأيديولوجي إلى مستوى العلم، أي مستوى سوسيولوجيا المعرفة.

مشكلتنا الثانية وهي ملازمة للأولى، تتعلق بفكرة القطيعة المعرفية. هل يمكن أن نفهم قطيعة تامة دون اللجوء إلى نوع من المعجزة الفكرية، بمعنى شخص ما يخرج من الظلام؟ في كتاب ألتوسير الأحدث عهداً **مقالات في نقد الذات**، نراه حتى وهو يؤنب نفسه (قائلاً إنه بالغ في التنظير ويحتاج العودة إلى الصراع الطبقي بشكل كفاحي أكبر)، يبقى يعيد تأكيد مفهومه للقطيعة المعرفية. وهو يقول إنها حدث غير مسبوق بل وحتى يتكلم عن ماركس بوصفه ابناً لا أب له، ضرب من اليتم المطلق. كما يجادل بأن المثاليين فقط يسعون دائماً إلى الاستمرارية. يمكن أن تنطوي نزعة إلهية معينة على استمرارية، لكني لا أعلم السبب الذي يوجب اعتبار الاستمرارية التاريخية وحدها أيديولوجية بالضرورة، وربما حتى لاهوتية. مفهوم الانقطاع نفسه يثير صعوبة. ومبعث هذه الصعوبة أساساً يظهر مرة أخرى عندما ننظر في دافع هذه القطيعة. تبدو القطيعة المعرفية مدفوعة بقصد، وإذا حاولنا ربط هذه القطيعة بظهور قصد معين، وجدنا أن ذلك يوجب علينا استعارة هذا الدافع من المحيط الأيديولوجي. ينتمي الحث إلى المحيط الأنثروبولوجي، إلى الانشغال بأن يكون المرء بشراً كاملاً. لا نستطيع أن نفصل تماماً فكرة القطيعة عن مشروع إنساني معين يُحسنه هذا العلم وحتى يبديه للعيان.

بالنسبة لي أرى أن عرض ألتوسير للقطيعة المعرفية لا يسيء فقط لنظرية الأيديولوجيا بل ولقراءة ماركس أيضاً. إنه يجعلنا نهمل قطيعة مهمة في ماركس؛ ونؤشر القطيعة في نقطة تختلف عن تلك التي يتوجب أن تؤشر فيها. ورغم أني لست أستاذاً في الماركسية، فان قراءتي لماركس تزيد قناعتي بأن التغيير الأهم على المستوى الفلسفي لا يقع بعد **الأيديولوجيا الألمانية**، ولكن بين **مخطوطات 1844 والأيديولوجيا الألمانية**، أي مع ظهور مفهوم الكائن البشري الواقعي، الممارسة الواقعية، الأفراد الفاعلون ضمن أحوال معينة معطاة. إذا نظرنا إلى الأمر في هذا

الضوء، رأينا أن مصير الأنثروبولوجيا لا يتقرر نهائياً بمصير المثالية. إن الضرر العظيم الذي ألحقه ألتوسير بماركس يتمثل في إجباره لنا على وضع فكرتين مختلفتين تحت عنوان واحد هو الأيديولوجيا الانثروبولوجية. الأولى هي أيديولوجيا الوعي، التي حطمها كل من ماركس وفرويد بصواب. لكن الثانية هي أيديولوجيا الواقعي، الملموس، الكائن البشري الذي يتكون من دوافع وعمل وما إلى ذلك. هذه الفكرة الأخيرة، كما أعتقد، يمكن التعبير عنها بمصطلحات لا مثالية. وهو ما يبرر القول بأن الأيديولوجيا والمثالية غير متماهيتين إلى الحد الذي لا يبقي فسحة لوجود أنثروبولوجيا ما. بالنسبة لي، الأنثروبولوجيا اللامثالية هي الطريقة الوحيدة لفهم كل المشاكل الأخرى التي سنتعرض لها خلال ما تبقى من المحاضرات. لا بد أن يكتسب الاختراق الذي حققه ماركس معناه على مستوى هذا الاهتمام المتجذِّر بعمق في كمال الوجود البشري.

تقودنا القضايا المطروحة هنا إلى سؤالٍ ثالث ينجم عن قراءتنا لألتوسير، هو مشكلة إطاره المفهومي. يتمثل الإطار المفهومي للبنية التحتية والبنية الفوقية في استعارة أساس تقوم عليه طوابق، صَرح له أساس. تبدو هذه الاستعارة شديدة الإغراء عند النظرة الأولى، لكنها تصبح خطرة جداً إذا ما فُهمت حرفياً، أي أن هنالك شيئاً سابقاً على شيء آخر ثانوي أو مشتق منه. إحدى العلامات على الضلال الذي يمكن أن تتسبب به هذه الاستعارة عندما تكون جامدة وتفهم حرفياً هو صعوبة ربط فعل الأساس برد فعل البنية الفوقية المرتد عليه. نحن أسرى نزعة متزمتة تؤمن بعوامل مُحددة وأخرى واقعية لا قوة لها على التحديد. ولا أعتقد ان هذه النزعة المتزمتة تقود إلى مكان، لكن ضرر هذه الاستعارة يتجاوز الأسباب المذكورة آنفاً في الأهمية. وليس ذلك لأن هذه الاستعارة تخلق مفارقات، لأن كل العقائد تشق طريقها من خلال حل مفارقاتها الخاصة. من الأحرى القول إن الإطار المفهومي هنا يمنعنا من فهم بعض أكثر إسهامات ألتوسير في العقيدة الماركسية إثارة للاهتمام. أنا افكر خصوصاً بمفهوم التحديد الكلي، أي إدراك التواجد المتزامن لفعل البنية التحتية والبنية الفوقية، وحقيقة أن الأساس لا يمكن أبداً أن ينشط في التاريخ لوحده، لكنه مشتبك دائماً مع الأفعال، مع أحداث تاريخية محددة، وما إلى ذلك. وأتساءل إن لم يكن بالإمكان فهم مصطلح التحديد الكلي على نحو أفضل إذا ما وضعناه في إطار مفهومي آخر غير إطار البنية التحتية والبنية

الفوقية. يمكن أن يدفعنا ذلك إلى إعادة النظر في ما هو الأساس حقاً في نهاية المطاف.

طَرحنا للسؤال الجذري عما هو الأساسي للكائنات البشرية، قد يساعدنا على إدراك أن الكثير مما يُعزى إلى البنية الفوقية يُعد أساسياً من وجهة نظر أخرى. خذ أية ثقافة، وستجد بأن إطارها الرمزي ـ افتراضاتها الأساسية، الطريقة التي تنظر بها إلى نفسها وتُسقط هويتها عبر رموز وأساطير ـ أساسي. يبدو أن بوسعنا تسمية ما يطلق عليه عادة البنية الفوقية بالأساسي تحديداً. وإمكانية هذا التجاوز حاضرة دائماً مع الاستعارة. يستلزم تدمير استعارة ما استخدام استعارة مضادة؛ وهو ما يجعلنا ننطلق من استعارة إلى أخرى. والاستعارة المضادة هنا تتمثل في فكرة ما هو أساسي للكائنات البشرية: ما يكون أساسياً للكائنات البشرية ليس بالضرورة الأساس في البنية الماركسية. والواقع انني اتساءل إن لم تكن فكرة التحديد الكلي تنطوي على ضرورة أن نهجر التمييز بين البنية التحتية والبنية الفوقية.

تزداد هذه النقطة وضوحاً عندما ندرك بأن فعل البنية الفوقية نفسه ينطوي على بعض المفاهيم الوسيطة التي تكسر إطار البنية التحتية/ البنية الفوقية. مرة أخرى اسمحوا لي أن أشير إلى مفهوم السلطة. لا يمكن لنظام اية سلطة أن يعمل من خلال القوة فقط، ومن خلال العنف المحض؛ إنه بدلاً من ذلك، وكما ناقشنا، يعمل من خلال الأيديولوجيا، ومن خلال بعض الإجراءات الهادفة. هذه الاجراءات تستدعي استيعاب الافراد. يجب تحسين مخطط «التأثير» الذي طرحه ألتوسير أو إعادة صياغته كلياً لينفسح المجال أمام ادعاء الشرعية الذي يميز السلطة الحاكمة سواء كانت جماعة أو طبقة. سأنتقل فيما بعد إلى ماكس فيبر لأتعامل مع هذه المشكلة بتوسع، لأن المشكلة الأساسية التي تصدى لها هي كيف يعمل نظام سلطة ما. يرى فيبر أن مشكلة الهيمنة تنطوي على نظام دوافع تحاول فيه دعاوى الشرعية لسلطة ما الاستجابة لقابلية الاقتناع بهذه الشرعية. وهذا يعني أن علينا التعامل مع دعاوى واعتقاد بصحتها، ومن الصعب وضع هذه العوامل النفسية داخل إطار البنية التحتية والبنية الفوقية.

سبب آخر يجبرنا على إثارة الشكوك حول هذا الإطار المفهومي ينشأ إذا ما حاولنا فهم ادعاء آخر لألتوسير مفاده أن للأيديولوجيات واقعاً خاصاً بها. أعتقد أن

ألتوسير محق في تأكيده الاستقلال النسبي والاتساق الذاتي للأيديولوجيات؛ وهو يقف في هذا ضد الماركسيين الكلاسيكيين، باستثناء الإيطاليين منهم، وغرامشي أساساً. لكن الاستقلال النسبي للبنية الفوقية يستلزم أن يكون للايديولوجيات مضمونها الخاص. هذا بدوره يستلزم قبل فهم استخدام هذه الأيديولوجيات، ظاهراتية لنمطها المحدد. لا نستطيع أن نحدد بنية هذه الأيديولوجيات من خلال دورها في إعادة إنتاج النظام فقط. يجب أن نفهم معناها قبل أن ننظر في استخدامها. الافتراض بأن استخدام الأيديولوجيات يستنفد معناها غير مبرر؛ إن استخدامها لا يستنفد معناها. نستطيع أن نضرب مثالاً على ذلك المشكلة التي يثيرها هابرماس؛ بان العلم والتكنولوجيا في المجتمعات الحديثة ـ وخصوصاً ضمن البنية العسكرية ـ الصناعية للعالم الرأسمالي ـ يؤديان وظيفتيهما على نحو أيديولوجي وهذا لا يعني انهما أيديولوجيان من حيث التكوين، لكنه يعني أن استخدامهما أيديولوجي. إن استحواذ قصد معين على العلم والتكنولوجيا في الوقت الحاضر ـ وهابرماس يسميه قصد العلم والتكنولوجيا الحاضر من قبل قصد معين، بمصطلحات هابرماس، قصد متحكم ـ لا يكوّن المعنى الداخلي لحقليهما. يجب أن نميّز بين التكوين الداخلي لحقل أيديولوجي معطى (مُسلّمين، جدلاً، بأننا ما نزال نسميه أيديولوجيا) ووظيفته. لا تستنفد مشكلة التشويه تكوين قوة أو بنية سوسيولوجية معينة.

وهنا يمكن أن نعود على سبيل المثال إلى تعريف لينين للدولة. لقد أهمل لينين، في تقريره أن تعريف الدولة يتمثل حصراً في وظيفتها القمعية، وظائفها المتعددة الأخرى؛ لم يلاحظ أن هذه الوظيفة القمعية تشويه لوظائفها الأخرى. لكن مدخل لينين يمثل على نحو نموذجي الأنموذج الماركسي التقليدي والذي لا يمتلك الدين فيه أي تكوين آخر عدا وظيفته التشويهية، ولدينا الآن من يقول نفس الشيء عن العلم والتكنولوجيا. لكنني أتساءل مرة أخرى أليست الطريقة الوحيدة لفهم الاستقلالية الذاتية النسبية لمجالات البنية الفوقية هي التمييز بين قواعد تكوينها والأنماط التشويهية لاستخدامها؟ إذا عجزنا عن القيام بهذا التمييز، صار لزاماً علينا القول بأن إجراء إماطة اللثام داخل في تكوين موضوعه. يصبح مضمون أيديولوجيا ما حصراً ما أمطنا اللثام عنه ولا شيء أكثر، وهو إجراء يبالغ في الاختزال.

إن الإخفاق في إدراك تحديدية كل محيط بنيوي فوقي ـ القضائي، السياسي، الديني، الثقافي ـ لا يؤدي إلى نتائج نظرية خطرة فقط، ولكن إلى نتائج عملية وسياسية خطرة أيضاً. ما ان يُقبل الافتراض بأن هذه المحيطات تفتقر إلى الاستقلال الذاتي، حتى تصبح الدولة الستالينية ممكنة. والجدل يقام على أساس أن صحة الأساس الاقتصادي وكون كل المجالات الأخرى مجرد انعكاسات، أو ظلال أو أصداء، يسمح لنا أن نتحكم بالمجالات الأخيرة من أجل تحسين الأساس الاقتصادي. لا احترام لاستقلال المجال القضائي، أو السياسي، أو الديني، لأنها لا تملك وجوداً بذاتها، هكذا يقوم الجدل. ألسنا بحاجة إذن إلى إطار نظري مختلف تماماً يكون فيه شرط عملية التشويه تكويناً لا يمكن تعريفه من خلال الوظيفة التشويهية؟ يترتب على هذا أن المحيط القضائي، مثلاً، يحتفظ بتحديدية تكوينية معينة حتى إن صح أنه قد استغل من قبل البرجوازية من أجل مصالحها. إذا أخذنا العلاقة بين العمل ورأس المال المُعبر عنها بفكرة الأجر، فإن الأجر مطروح بوصفه عقداً، والعقد مطروح على أنه فعل قضائي. ويوحي شكل التبادل القضائي بعدم وجود عبد، ما دام الناس يؤجرون عملهم ويستلمون أجراً بالمقابل. واضح أن هذا الطرح تشويه كبير، لأن مفهوم العقد القضائي يُطبق على حالة هيمنة. هنا تتم التغطية على حالة الاستغلال الواقعية عبر تبادل بين العمل والمرتب لا يكون متبادلاً الا من الناحية الظاهرة فقط. ما أرمي إلى تأكيده أن الوظيفة القضائية بينما هي تتضرر كثيراً من خلال الطريقة التي يخدم بها الإطار القضائي النظام الرأسمالي في إخفاء بنية الاستغلال الواقعية، فان هذه الوظيفة التشويهية لا تستنفدها كما يؤكد الماركسيون التقليديون. وأنا أؤكد هنا على إمكانية فصل الوظيفتين التشويهية والتكوينية والربط بينهما؛ وهذا يفترض مسبقاً، مرة أخرى، إطاراً حثياً.

المشكلة الرابعة التي تنشأ من قراءتنا تتعلق بأيديولوجيات معينة. يمكن أن نبدأ هنا من المشكلة السابقة ونسأل ما الذي يجعل هذه الأيديولوجيات الخاصة محددة؟ لنأخذ مثال النزعة الإنسانية. ربما كان الجدل المناصر للنزعة الإنسانية في الولايات المتحدة يسيراً، وذلك لأن مصطلح النزعة الإنسانية إيجابي هنا، لكن الحالة ليست كذلك دائماً في أوروبا. يجب أن نعيد النظر في مفهوم النزعة الإنسانية في سعي إلى عزل ما هو أيديولوجي فيه بالمعنى السيء للكلمة، أي، ما

هو مجرد طريقة للتستر على حالات واقعية. لا بد أن نبحث عن مفهوم قوي للنزعة الإنسانية، لا يكون أيديولوجيا بالمعنى الازدرائي. هنا أعتقد أن بإمكان نظرية في نظام المصالح، مثل نظرية هابرماس، أن تساعدني في إظهار وجود تراتبية مصالح لا يمكن اختزالها إلى مجرد مصلحة في الهيمنة أو السيطرة. يمكن أن يتضمن ذلك تكوين أنثروبولوجيا كاملة وليس مجرد تأكيد للنزعة الإنسانية، حيث الأخيرة مجرد ادعاء إن لم نقل تظاهر. هذا المفهوم القوي للنزعة الإنسانية يجب ربطه بثلاثة أو أربعة مفاهيم أخرى داخل نفس الإطار المفهومي. أوّلها مفهوم الفرد الواقعي ضمن ظروف محددة، والذي عرض مفصلاً في **الأيديولوجيا الألمانية**. اذ توفر هذه الفكرة أساساً فلسفياً قوياً لنزعة إنسانية لا تكون مجرد ادعاء. وثانياً هنالك مفهوم قوي للنزعة الإنسانية تتضمنه كامل إشكاليات الشرعية، بسبب علاقة الفرد مع نظام تنظيم وهيمنة. ربما وُجد هنا كفاح الفرد الرئيسي لتحقيق هويته ضد بنية السلطة. نحتاج إذن إلى تأكيد الجدل المهم بين الفرد والسلطة داخل قطبية الاعتقاد والادعاء. ثالثاً، أميل إلى القول بأن القطيعة المعرفية تعتمد على نشوء هذا القصد الإنساني. لا يمكننا فهم الهيجان المفاجيء للحقيقة وسط الغموض والظلام إن لم يكن على أنه انبثاق شيء ما تشوّه في الأيديولوجيا لكنه يجد الآن حقيقته. لا بد للقطيعة ايضاً أن تكون بمعنى ما استعادة لما تمت التغطية عليه من قبل الأيديولوجيا. وأتساءل إن كان التفكير في إمكانية قطيعة جذرية أمراً متاحاً.

المشكلة الخامسة والأخيرة التي تنشأ من قراءتنا تخص الأيديولوجيا عموماً. وهي تقودنا إلى أكثر الأسئلة جذرية: ما الذي يتعرض للتشويه إن لم يكن الممارسة كشيء يتوسط رمزياً؟ ليس الخطاب عن التشويه نفسه أيديولوجيا ولا علمياً، إنه خطاب أنثروبولوجي[1]. وهذا يتفق مع كل المقترحات السابقة المتعلقة بأنثروبولوجيا فلسفية تتضمن دوافع ورموزاً. يؤكد هذا الجدل التوازي بين الخطاب عن الأيديولوجيا عموماً وخطاب فرويد عن اللاوعي عموماً. لذلك، يجب أن تكون لدينا نظرية فعل رمزي. لا يكفي اللجوء إلى الوجود المادي للأيديولوجيا؛ كيف يمكن لعلاقة خيالية أن تكون جهازاً؟ إن اشتغال مقولة الذات في الأيديولوجيا يصبح ضماناً للأيديولوجيا. ليس بمقدورنا الكلام عن إساءة الإدراك (méconnaissance) دون خلفية الادراك (réconnaissance)، وهي خلفية ليست أيديولوجية بل أنثروبولوجية.

هذه القضايا المركزية، المستمدة من قراءتنا لألتوسير، تُوفّر الاتجاهات الرئيسية التي ستمضي فيها المحاضرات المتبقية. وأقترح التقدم في أربع خطوات. سننتقل أولاً إلى كارل مانهايم. يتساءل مانهايم إن كانت القطيعة الكاملة بين الأيديولوجيا والعلم ممكنة. أليست كل الادعاءات النظرية أيديولوجية على نحو ما؟ إن كانت كذلك، يجادل مانهايم، فان تعميم مفهوم الأيديولوجيا سيقود إلى مفارقة. إذا سلمنا بأن كل شيء أيديولوجي، فان المشكلة ستكون كيف يمكننا الحصول على خطاب عن الأيديولوجيا لا يكون خطاباً أيديولوجياً؟ هذه هي مفارقة مانهايم. بعدها سانظر في مشكلة الهيمنة ضمن إطار فكري آخر عدا إطار البنية الفوقية والبنية التحتية، وهو إطار ينظر في إضفاء الشرعية على نظام سلطة ما، وسأقدم ماكس فيبر لهذا الغرض. سنتساءل كيف يمكن وجود صراعات حول القوة داخل إطار حثي؟. الخطوة الثالثة ستكون طرح الصلة بين المقاصد والعلم، وبتحديد أكبر علم نقدي ينفّذه ويدعمه قصد ما. سأستخدم في هذا الصدد هابرماس. وسانظر أخيراً في البنية الأساسية الرمزية للفعل باعتبارها نفسها الشرط المسبق لأي نوع من التشويه. عند هذه النقطة سالتفت إلى كليفورد غيرتز وإلى بعض مقترباتي الخاصة بصدد هذه المشكلة. سأحاول إظهار أن ما يتشوه من قبل الأيديولوجيا بالمعنى الأضيق لهذا المصطلح هو بنية الفعل الرمزي. إذا أعدنا امتلاك الأيديولوجيا بمعنى أوسع، أي المعنى الذي يولي اهتماماً كاملاً لبنية الفعل الرمزي، سنرى إنها - أي الأيديولوجيا البدائية، الإيجابية - تعمل على مستوى الجماعات والأفراد في آن واحد باعتبارها تكوين هويتهم. وهذه الخلاصة ستنعطف بنا إلى مشكلة اليوتوبيا، ما دامت المخيلة في هذا المستوى تكون أيديولوجية ويوتوبية في آن واحد.

الهوامش:

(1) عند مراجعة هذا القول، الذي ظهر في ملاحظات ريكور لكنه لم يُطرح في محاضرة، علّق ريكور بأن القول أثار قضية لم تحلها المحاضرات:

«مكانة هذا الافتراض نفسها تمثل مشكلة. إنها مشكلة السعي إلى امتلاك خطاب عن الحالة الإنسانية، مشكلة مكانة علم اجتماع المعرفة، وأبعد من ذلك، أي أيديولوجيا فلسفية تدّعي التصدي لظواهر أساسية. يواجه أي خطاب عن النوع البشري يدعي تقييم إنجاز تاريخي صعوبة كبيرة في موضعه نفسه. وتلك مشكلة التاريخانية، لأن التاريخانية

تتمثل تحديداً في هذا المأزق: إذا كان كل شيء تاريخياً فهل الافتراض الذي يقرر هذه المقولة تاريخي أيضاً؟ لا أعتقد أن بوسعنا التهرب من الادعاء بأن الحالة البشرية حتى إذا كانت تتغير تاريخياً، فإنها تتغير داخل حدود الظواهر المعروفة بامتلاكها لنوع من الدوام. ربما استطعنا القول مع غادامير إن مثل هذه الطروحات نفسها أسيرة عملية التأويل، وهي عملية تصحح ذاتها على الدوام، ولا تدّعي أبداً احتلال موضع يسمح لها برؤية الكل. ستعود المسألة في المحاضرات عندما أقول أن الأيديولوجيا واليوتوبيا تشفي إحداهما الأخرى». (حوار مع المحرر).

بصدد ملاحظة ريكور الأخيرة، انظر المحاضرة الختامية التي تناقش تقييم ريكور لموقفه المنهجي. تظهر مشكلة المرجعية الذاتية للطروحات المنهجية أيضاً في مناقشة ريكور لفيبر في المحاضرة 11.

كما ذكر ريكور بأن أحد أعماله الحديثة، مقال عن حنا ارندت، يتصدى لهذه القضية مباشرة. وأضاف:

تجادل ارندت بأن ادعاء النازية وأي طغيان هو في نهاية المطاف القدرة على تشكيل النوع البشري وفق أيديولوجيا الجماعة المهيمنة. وهي تؤكد بأن المقاومة الوحيدة هي القول بأن هنالك شيئاً ما وراء العبارة الشهيرة «كل شيء مباح». وليس من قبيل الصدفة أن تكتب ارندت **الوضع البشري**، لأنه كان بالنسبة لها فعلاً يهدف إلى مقاومة الطغيان. لقد جادلت على سبيل المثال، بأن العمل والشغل والفعل ليست الشيء نفسه، إنها تقاوم مساواتها ببعضها. (حوار مع المحرر).

انظر تقديم ريكور لإعادة طبع كتاب حنا ارندت بالفرنسية Condition de l'Homme Moderne. وقد ظهرت صيغة مختصرة لهذا المقال بالإنجليزية، لكنها لا تحتوي القسم الذي يناقشه ريكور هنا. انظر بول ريكور، «الفعل والقصة والتاريخ: حول إعادة قراءة **الوضع البشري**» في Salmagundi (1983)، ع 60، ص ص 60 ـ 72.

10

مانهايـم

تركز مناقشتنا لكتاب كارل مانهايم **الأيديولوجيا واليوتوبيا** على الفصلين المعنونين «الأيديولوجيا واليوتوبيا» و«العقلية اليوتوبية». ومانهايم يخدم أغراضنا لسببين. أولاً، إنه ربما كان أول من ربط الأيديولوجيا واليوتوبيا ضمن إشكالية اللاتطابق العامة. إذ لاحظ وجود طريقتين يمكن بهما لنظام فكري ما أن لا يتطابق مع التوجه العام لجماعة أو مجتمع: فإمّا التشبث بالماضي، وبالتالي مقاومة معينة للتغيير، أو القفز قُدُماً، وبالتالي نوع من تشجيع التغيير. ويعني ذلك وجود قطبية بين هذين الشكلين للتعارض. سأؤجل مناقشتي الرئيسية لربط مانهايم بين الأيديولوجيا واليوتوبيا إلى المراحل النهائية من هذه المحاضرات ككل، لكني أريد أن أقدم بعض الملاحظات الاستباقية عن هذا الموضوع في نهاية هذه المحاضرة.

ميزة مانهايم الأخرى، وهي لا تقل عظمة عن سابقتها، أنه حاول مد المفهوم الماركسي للأيديولوجيا إلى النقطة التي يصبح معها مفهوماً مربكاً، لأنه يحتوي عندها على الشخص الذي يؤكده. وقد طوّر مانهايم كثيراً فكرة حضور المؤلف نفسه في مفهومه عن الأيديولوجيا. هذا التفاعل يقود إلى ما عُرف بمفارقة مانهايم. وهي مفارقة تشبه في الشكل مفارقة زينو عن الحركة؛ كلتاهما تتصديان إلى أسس المعرفة. يدفع مانهايم مفهوم الأيديولوجيا ونقدها إلى النقطة التي يدحض بها المفهوم نفسه، وهي مرحلة يتم بلوغها عند مد المفهوم وإضفاء الشمولية عليه بحيث يشمل أي شخص يدّعي استخدامه. ويذهب جدل مانهايم إلى أن حالة إضفاء الشمولية هذه هي الحالة التي تُطبق علينا الآن بشكل لا مفر

منه. إذا شئنا التعبير عن ذلك بلغة كليفورد غيرتز نقول أن الأيديولوجيا تصبح جزءاً من مرجعها الخاص (**تأويل الثقافات**، ص 194). نحن نتكلم عن الأيديولوجيا، لكنها تُطبق على كلامنا نفسه. ما أدعو إليه هو التصدي لهذه المفارقة لكي نحرز مزيداً من التقدم. وستكون صياغة هذه المفارقة وافتراضها منعطف دراستنا باكملها، لأنها ستجبرنا على البحث عن توصيف أفضل للأيديولوجيا نفسها. يجب إثارة السؤال عن مدى إمكانية الإبقاء على القطبية بين الأيديولوجيا والعلم وان كان يتوجب استبدالها بمنظور آخر.

سننظر في معرض مناقشتنا لإسهام مانهايم في هذا الموضوع في ثلاث نقاط: الأولى، عملية التعميم التي تولّد المفارقة؛ والثانية؛ نقل المفارقة إلى حقل سوسيولوجيا المعرفة؛ والثالثة، محاولة مانهايم التغلب على المفارقة في هذا المستوى. أما بالنسبة للنقطة الأولى فنحن نرى عند استعراض التطور التاريخي للأيديولوجيا كموضوعة أن المفهوم الماركسي للمصطلح مجرد مرحلة واحدة في عملية التعميم. يقول مانهايم: «لذلك لا بد أولاً من القول بأنه رغم إسهام الماركسية الكبير في طرح المشكلة أصلاً، فإن كلاً من الكلمة ومعناها يعودان في التاريخ إلى ما قبل الماركسية، وأن الكلمة منذ ذلك الحين اتخذت معاني جديدة وتبلور شكلها بمعزل عنها». (55) يؤكد مانهايم وجود تاريخ طويل للشك في الوعي الزائف وليست الماركسية الا حلقة في هذه السلسلة الطويلة. واتّباعاً لمانهايم، سنناقش المكانة التاريخية المتطورة لمشكلة الأيديولوجيا قبل النظر في مساهمته الخاصة.

يعود مانهايم بمشكلة الوعي الزائف تاريخياً إلى حد استحضار مفهوم العهد القديم للنبي الزائف (النبي بعل وما إلى ذلك). ينشأ الأصل الديني للشك من السؤال عن من هو النبي الصادق ومن هو الزائف. بالنسبة لمانهايم، كانت تلك هي إشكالية الأيديولوجيا الأولى في ثقافتنا (70). ويورد مانهايم من الثقافة الحديثة بيكون وميكافيلي أساساً كرائدين لمفهوم الأيديولوجيا. في نظرية بيكون عن الأوثان، مثلت أوثان القبيلة والكهف والسوق والمسرح كلها المصدر للخطأ (61). وبدأ ميكافيلي عملية الشك النظامي في الأقوال الشعبية التي تخلق التعارض بين فكرة القصر وفكرة الساحة العامّة (63). وأنا أفكر أيضاً في الفصل السادس من

ظاهراتية الروح لهيغل حيث يناقش هيغل لغة المداهنة ولغة البلاط، التشويهات التي تتعرض لها اللغة من أجل الاستخدام السياسي ويؤكّد أن مفاهيم التنوير عن الخرافة والتحامل حلقة مهمة في هذه السلسلة.

أود أن أؤكد أيضاً، كما يفعل مانهايم (71 هـ)، على دور نابليون خلال المراحل ما قبل الماركسية. هذا الدور يصبح على نحو متزايد عاملاً مهماً كما أعتقد. ننسى أحياناً بأن الإسم الذي كان يطلق على الفلاسفة الفرنسيين في نهاية القرن الثامن عشر هو Idéologues. وكان الاسم الذي يطلق على نظريتهم في الافكار هو Idéologie. وكلمة Idéologie إسم يشير في آن واحد إلى مدرسة فكر ومجال نظري. خلق نابليون المعنى المنتقص للمصطلح، وصنّف أولئك المناوئين لطموحاته السياسية بالأيديولوجيين كنوع من التشهير. وهكذا، ربما كان جزء من المصطلح الذي لدينا الان تشهيرياً وصادراً في نهاية المطاف عن بطل فعل. يُصنف بطل الفعل كأيديولوجي النمط الفكري الذي لا يدّعي أكثر من كونه نظرية أفكار؛ ثم يقول عن النظرية إنها غير واقعية قياساً بالممارسة السياسية. الأيديولوجيا إذن مفهوم سجالي اولاً ومفهوم يحط من قيمة الخصم ثانياً، وهو يقوم بهذا الحط من قيمة الخصم انطلاقاً من وجهة نظر بطل الفعل الذي يتطلع، إذا استخدمنا تعبير هيغل، إلى «الروح الجميلة».

لذلك يحتوي مفهوم الأيديولوجيا في الخطاب السياسي ربما دائماً على التجربة المحددة للسياسي في الواقع. لكن مانهايم، رغم أنه ينبهنا إلى هذه الحالة، فإنه لا يتابعها هو نفسه، لأن وجهة نظره تخص علم اجتماع المعرفة، أي وجهة نظر المتفرج او المراقب. رغم ذلك فإن من المهم إدراك دخول «معيار سياسي للواقع» إلى النقاش حول الأيديولوجيا. وأنا لا أطرح هذه الملاحظة لكي أستنتج بأننا لا نستطيع الاستفادة من مفهوم الأيديولوجيا ولكن لأضعه في مكانه. يتّسع الخطاب الفلسفي للمفاهيم السجالية والمفاهيم المنطلقة من طبقة معينة - هي هنا الطبقة السياسية - للتجربة الإنسانية. وأعتقد في هذا الخصوص، أن تبني هذا الموقف أقوى حجة من القول مع ألتوسير بأن النظرية - العلم - هي التي تقدم مفهوم الأيديولوجيا. هذا غير صحيح، ما يوفر المفهوم تجربة عملية، هي على وجه الخصوص، تجربة الحاكم. ربما كنا أنفسنا ونحن نستنكر شيئاً على أساس

أنه أيديولوجي، واقعين في قبضة عملية تتعلق بالقوة، ادعاء بامتلاك القوة أو سعي إليها. بسبب أصل الأيديولوجيا في التصنيف التنديدي الذي استخدمه نابليون ضد مناوئيه، يجب أن لا نستبعد إمكانية أنها ليست على الإطلاق مفهوماً وصفياً بحتاً. وأتذكر هنا، على سبيل المثال، الإتهامات التي وجهها من في السلطة ضد معارضيهم عندما خسرت فرنسا الجزائر وخسرت الولايات المتحدة الصين.

يقول مانهايم إن ما يميز مساهمة ماركس في تطور مفهوم الأيديولوجيا إنه مزج مفهوماً أكثر شمولية مع الاتجاه النفسي القائم في التعامل مع المصطلح (74). لم تعد الأيديولوجيا مجرد ظاهرة نفسية تخص الأفراد، تشويه لا يعدو كونه مجرد كذبة، بالمعنى الأخلاقي، أو خطأ بالمعنى المعرفي. أصبحت الأيديولوجيا، بدلاً من ذلك، البنية الكلية للعقل الدال على تشكيلة تاريخية ملموسة، بضمنها الطبقة. والأيديولوجيا كلية بمعنى أنها تعبر عن Weltanschauung النظرة الحياتية الأساسية للمعارض، بما في ذلك جهازه المفهومي. كان هذا بالنسبة لماركس جانب الأيديولوجيا الجوهري. ولكي يُعبِّر مانهايم عن المداخل النفسية والشمولية إلى الأيديولوجيا يلجأ إلى معجم «الخاص» و«الكلي» المؤسف، (انظر ص 55هـ.)، وهو ما أدى إلى كثير من سوء الفهم. لم يكن يعني أن المدخل خاص، لكنه متموقع في الفرد. وهو خاص بمعنى انه كذلك بالنسبة للفرد. المفهوم الكلي، من جهة أخرى، يتضمن نظرةً عالمية كاملة وتدعمه بنية جماعية.

مساهمة ماركس الثانية، حسب مانهايم، أنه رأى بأن الأيديولوجيا، إذا لم تكن مجرد ظاهرة نفسية ـ تشويه فردي ـ، فإنها تتطلب للكشف عن حقيقتها منهجاً محدداً في التحليل: تأويلاً بلغة الحالة الحياتية للفرد الذي يُعبر عنها. هذا المنهج غير المباشر يميز على نحو نموذجي نقد الأيديولوجيا. لكن مانهايم يعتقد أن هذا الاكتشاف قد أفلت من الإطار الماركسي ودمّره، لأن الشك لا يتجه الآن إلى جماعة أو طبقة محددة، بل إلى الإطار النظري المرجعي برمته في سلسلة من ردود الفعل لا يمكن إيقافها. بالنسبة لي، يكمن صدق مانهايم المثير في جرأته على مواجهة هذا التحدي، وهو تحد غير مكتمل حتى عندما يكوّن لدينا مفهوماً «كلياً» للأيديولوجيا، أي مفهوم يحيط بالتشكيلات الفكرية التي تستند عليها قناعات الغريم. إن ما يجبرنا على دفع العملية أبعد من مزج ماركس للخاص مع العام هو

من حيث الجوهر انهيار المعيار المشترك للمصداقية. مع حالة الانهيار الفكري، تكون قد أُطبقت علينا عملية شك متبادلة.

تمثل هذه المعضلة في الواقع الحدس الأساسي الكامن في كتاب مانهايم. لا توجد معايير مشتركة للمصداقية في ثقافتنا. تبدو الحالة وكأننا ننتمي إلى عالم روحي ذي أنظمة فكرية متباعدة على نحو أساسي. ومانهايم يقدم تعبيرات قوية عديدة عن هذه الأزمة، فهو يتكلم عن «الغسق الفكري الذي يهيمن على حقبتنا» (85). «ينكسر الاجماع» (103). نحن نعيش عملية «تشظ حتمي» (103). «هذه الحالة الفكرية التي تفتقر إلى التنظيم اجتماعياً وحدها تتيح نفاذ البصيرة، الذي ظل حتى الآن مطموراً بفعل بنية اجتماعية مستقرة عموماً وبفعل بعض القيم التقليدية المعينة، إلى ان **كل** وجهة نظر تختص بحالة اجتماعية». (84 ـ 85؛ التأكيد مضاف). عملية التعميم هذه تتجاوز كثيراً مجرد نظرية في المقاصد تبقى في جوهرها نفسية رغم انها تنتمي إلى معنى الأيديولوجيا «الخاص». والأمر لم يعد يتمثل في ان لنا مصالح متضادة، ولكن في اننا لم نعد نحمل نفس الافتراضات المسبقة التي بواسطتها نفهم الواقع. وليست المشكلة ظاهرة اقتصادية، او ناجمة عن وجود صراع طبقي، بل هي نتيجة لتحطم وحدتنا الروحية.

تثار المشكلة إذن على مستوى الإطار الروحي والفكري للفكر، ذلك الإطار الذي يتيح فهمنا للواقع. لذلك، يعبر مفهوم الأيديولوجيا ما بعد الماركسي عن ازمة تحدث على مستوى الروح نفسها. ويصل هذا المفهوم ما بعد الماركسي النضج عندما نقر بان «الوحدة الموضوعية الوجودية للعالم» قد انهارت (66). نحن نعيش روحياً حالة سجالية من صراع الآراء في العالم وهي، بالنسبة لبعضها البعض، أيديولوجيات. نحن نواجه عملية تصنيف متبادلة؛ فالأيديولوجيا هي دائماً أيديولوجيا الآخر. ولكن عندما لا يوجد الا آخرون، فإن المرء يصبح آخر. فانا آخر بين آخرين عندما لا تتوفر ارضية مشتركة. يجب ان ندرك ان هذه الاختلافات ليست «خاصة» ـ فردية ـ فقط ولكن «فهم كلي [لـ] بنية العالم الفكري». (58). لم نعد نسكن العالم نفسه. «لا يصبح التشظي العميق للوحدة الفكرية ممكناً الا عندما تكون القيم الأساسية للجماعات المتصارعة شديدة التباعد فيما بينها»(65). تُستخدم كلمة «أساسي» للإشارة إلى قيم وليس كيانات اقتصادية. ونقطة البداية مرض روحي.

يسمي مانهايم هذا الفهم للأيديولوجيا ما بعد الماركسي لأننا، كما يقول، لم نعد نستطيع افتراض وجود وعي طبقي لا يكون هو نفسه طبقياً، كما ادعى ماركس ولوكاتش. ويؤسفني ان المجال لم يتسع لاتكلم عن لوكاتش، لأن لوكاتش حاول انقاذ مفهوم الوعي الطبقي من خلال العودة إلى المفهوم الهيغلي للكلية. تكلم لوكاتش عن البروليتاريا بوصفها طبقة شاملة، لأنها تمثل مصلحة شاملة؛ ونظرتها إلى العالم هي الوحيدة غير الأيديولوجية، لأنها وحدها فقط تستطيع افتراض مصالح الكل. ولكن مانهايم يرى أن عملية التشظي قد تفاقمت إلى حد أنّ ضروب الوعي الطبقي بكل انواعها أسيرة عملية الانهيار المدمرة. هنالك غياب للمركز في تطور المجتمع البشري. ولعدم وجود الشمولية في اي مكان، لم يعد بوسع جماعة الادِّعاء بأنها تحمل الشمولية. لا يوجد مقطع في الكتاب يقدم هذا الموقع على نحو تقريري واضح؛ إنه بالاحرى مسألة حذف. فكرة الطبقة القادرة على حمل وعي شامل، وبالتالي التغلب على النسبية، غائبة؛ إنها مرفوضة بصمت. بدلاً من ذلك يضع مانهايم أيديولوجيا الطبقة بين الأنماط الأخرى من النسبية التاريخية ـ المراحل التاريخية، الأمم، وما إلى ذلك. وهو يفعل ذلك دون ان يعزو إلى أي نوع من الطبقات وظيفة يمكن أن تعفيها من العملية. إن هذه النزعة الشكية المفهومة ضمنياً المتعلقة بمفهوم الوعي الطبقي تمثل عنصراً مكوناً حاسماً في **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، وبالتأكيد سيرفض الماركسيون الكتاب على هذا الأساس. بالنسبة لمانهايم، نحن ابتعدنا كثيراً الآن عن الفهم الماركسي الكلاسيكي. لا توفر الماركسية مركزاً جديداً. هي جزء من الصورة ومرحلة في عملية التشظي. وعملية التشظي ابتلعت الوعي الطبقي. لم يعد الوعي الزائف سؤالاً ماركسياً، بل هو سؤال زادت الماركسية من حدّته. الماركسية لم تستطع أن توقف العملية التي دفعتها قُدماً لأن بصيرتها في الأصل الاجتماعي ـ الاقتصادي للأطر الفكرية سلاح لا يمكن على المدى البعيد ان يبقى امتيازاً لطبقة واحدة حصراً.

لدى مانهايم الكثير من النصوص المهمة حول ميزة الماركسية بوصفها مصدر تسريع ـ ولكن ليست توليداً أو غلقاً ـ للعملية. «كانت النظرية الماركسية أول من حقق المزج بين الفهم الخاص والفهم الكلي للأيديولوجيا». الفهم الخاص، كما نتذكر، خطأ محلي، بينما يحدث الفهم الكلي عندما لا تُفهم الأيديولوجيا بوصفها

عقيدة واحدة بين عدة عقائد أخرى، ولكن بوصفها البنية المفهومية نفسها. يستمر مانهايم:

> هذه النظرية هي الأولى التي منحت دور الموقع الطبقي والمصالح الطبقية في الفكر الاهتمام المناسب. وبسبب حقيقة أن الماركسية متأصلة عموماً في الهيغلية فقد استطاعت أن تذهب وراء مجرد المستوى النفسي في التحليل وتطرح المشكلة في إطار أكثر شمولية وفلسفية. وبذلك اكتسبت فكرة «الوعي الزائف» معنى جديداً. (74)

لا أعرف التاريخ الدقيق لتعبير «الوعي الزائف»، لكن يبدو أن مانهايم استعاره من لوكاتش. يعزو مانهايم إلى الماركسية ليس فقط تعميم مفهوم الأيديولوجيا، بمعنى أن ما ينتج هو نظرة للعالم، ولكن أيضاً التقاء معيارين، المعيار النظري ـ نقد الأوهام ـ ومعيار عملي؛ صراع طبقة ضد أخرى. هنا نعيد ذكر أصول المفهوم لدى نابليون. إنه وجهة نظر رجل الفعل. ولذلك، يكون مهماً عند مناقشة ألتوسير رؤية أنه كان في **مقالات في النقد الذاتي** قادراً على اتهام نفسه بالافراط في التنظير، وهو يفصل المفهوم الماركسي عن موقع معين في الصراع الطبقي. لا توفر الماركسية مفهوماً نظرياً للأيديولوجيا ولكن مفهوماً نظرياً ـ عملياً لها. يقول مانهايم:

> أعطى التفكير الماركسي اهمية حاسمة للممارسة السياسية بالارتباط مع التأويل الاقتصادي للأحداث، بحيث إن هذين أصبحا المعيارين النهائيين لعزل ما هو مجرد أيديولوجيا عن تلك العناصر في الفكر التي هي تتناسب على نحو مباشر مع الواقع. ونتيجة لذلك، لا عجب أن مفهوم الأيديولوجيا يعتبر عادة مكملاً، وحتى متماهياً مع حركة البروليتاريا الماركسية. (75)

هذا قول شديد الأهمية. أن تصف شيئاً بأنه أيديولوجي ليس أبداً مجرد حكم نظري، لكنه ينطوي بالأحرى على ممارسة معينة ونظرة للواقع تقدمها لنا هذه الممارسة. التشخيص مستمد من وجهة نظر، حركة معينة، ليست وعياً طبقياً

بقدر ما هي ممارسة لحركة سياسية معينة. بهذا المعنى تكون الأيديولوجيا مفهوماً سياسياً. أما أهم نصوص مانهايم عن الماركسية فيتبع الفقرة التي اقتبسناها:

> ولكن في سياق التطورات الفكرية والاجتماعية الأحدث عهداً... تم بالفعل تجاوز هذه المرحلة [اي المفهوم الماركسي للأيديولوجيا]. لم تعد ميزة محصورة في المفكرين الاشتراكيين متابعة الفكر البرجوازي إلى أسسه الأيديولوجية وبالتالي تفنيده. أصبحت اليوم جماعات من مختلف وجهات النظر تستخدم هذا السلاح ضد كل من عداها. نتيجة لذلك نحن ندخل عهداً جديداً من التطور الاجتماعي الفكري. (75)

هذه الخلاصة جيدة لموقع مانهيام حول ما ندين به للماركسية وحول السبب الذي يدعونا إلى تجاوزها وبالتالي وقوعنا في قبضة هذه العملية الأيديولوجية على شكل مضل. ميزة الماركسية فريدة، لكن مفهومها للأيديولوجيا تم تجاوزه من خلال عملية توسع الأيديولوجيا وانتشارها التي سرّعتها هي.

سأحاول الآن أن أُظهر كيف حاول مانهايم السيطرة على هذه المفارقة والإفلات من هذه الدائرية، من الآثار المدمرة المتكررة للشجب الأيديولوجي، ذلك النوع من الآلة الجهنمية Machine infernale. من الضروري أولاً أن نقول شيئاً عن الإطار المرجعي الذي يتعامل مانهايم داخله مع هذه المفارقة. والاطار هو سوسيولوجيا المعرفة. كان مانهايم واحداً من أولئك أمثال ماكس شيلر الذين اعتقدوا بأن سيوسيولوجيا المعرفة تستطيع أن تتغلب على مفارقات الفعل وتلعب في الواقع دور نظام هيغلي، وإن كان بطريقة أكثر تجريبية. والفكرة هي أننا إذا ما قمنا بمسح ووصف دقيقين لكل القوى في المجتمع، سنكون قادرين على وضع كل أيديولوجيا في مكانها الصحيح. فهم الكل ينقذنا من مضامين المفهوم. وربما هنا يكمن إخفاق مانهايم، لا لأن سوسيولوجيا المعرفة هذه لا تنجح أبداً واقعياً في أن تصبح علماً وتحقق تطورها الكامل. ولكن، ربما كانت مسؤوليات سوسيولوجيا المعرفة أكثر أهمية حتى من ذلك. إنها تتطلب أن يكون موقع عالم الاجتماع نوعاً من نقطة العدم، نقطة درجة الصفر؛ فعالم الاجتماع لا ينتمي إلى اللعبة بل هو مراقب أو بالتالي لا مكان له في الصورة. لكن هذا الموقف ينطوي

على مفارقة، فكيف يتسنى النظر إلى العملية بأسرها إذا كان كل شيء مشارك في عملية اتهام متبادل؟ أعتبر محاولة مانهايم التغلب على هذه المفارقة واحدة من أصدق الإخفاقات في النظرية، وربما أصدقها جميعاً. إن الإشكالية هنا أرض معركة عليها الكثير من الموتى، ومانهايم أكثرهم نبلاً. قصد مانهايم أن سوسيولوجيا المعرفة قادرة على أن تتغلب على نظرية الأيديولوجيا بقدر ما تكون هذه النظرية أسيرة دائرية الجدل. لننتقل إلى كيفية إنطلاقه.

في بداية هذا النقاش، يبدو مانهايم وكأنه يدّعي لنفسه موقعاً غير تقويمي. «مع ظهور الصياغة العامة للمفهوم الكلي للأيديولوجيا، تتطور نظرية الأيديولوجيا البسيطة إلى سوسيولوجيا المعرفة». (77 ـ 78) ما كان سلاحاً لحزب ما تحول إلى منهج بحث، والسوسيولوجي هو المراقب المطلق الذي يتولى هذا البحث. لكن استحالة المراقب المطلق تصبح مصدر التوتر في الجدل. اللجوء إلى الحكم غير التقويمي يحاول ان يستنسخ مدخل علماء الاجتماع الألمان الأوائل، خصوصاً ماكس فيبر، بخصوص إمكانية أحكام خالية من القيمة. «إن مهمة دراسة الأيديولوجيا، التي تسعى إلى التخلص من أحكام القيمة، هو فهم الضيق الذي يميّز كل وجهة نظر مفردة وتفاعل هذه المواقف المميزة في العملية الاجتماعية الكلية». (81) ينظر عالم الاجتماع إلى خارطة الأيديولوجيات ويلاحظ أن كل أيديولوجيا ضيقة، كل واحدة تمثل شكلاً معيناً من التجربة. وحكم عالم الاجتماع خالٍ من القيمة لأنه كما يقال عنه لا يفيد من المبادىء التي تعود إلى أحد هذه الأنظمة. والمشكلة هنا، بالطبع، إن إصدار حكم يعني استخدام نظام مبادىء، وكل نظام مبادىء أيديولوجي بمعنى ما. على أية حال، في هذه المرحلة الأولى من البحث في ميدان ما، يلاحظ عالم الاجتماع حضور هذه الأيديولوجيا، أو تلك الأيديولوجيا، إلخ... ولا يتجاوز عمله تقرير الروابط بين الافكار والحالات. ولا تتجاوز العملية التعداد والربط.

هذه المرحلة اللاتقويمية يجب تجاوزها، افتراضها واجب إلى درجة معينة، لأن إماطة اللثام عن الأحوال الاجتماعية لكل المبادىء التي تدّعي المصداقية الشكلية يمثل الصدق الفكري للمفكر الحديث. لدينا هنا عند مانهايم فكرة العالم الألماني ونزاهته الفكرية، ما عرّفه نيتشه على وجه الدقة بالصدق الفكري، الـ

Redlichkeit الشهير[1]. لذلك يتوجب افتراض اللاتقويمي كمرحلة أولى. يقول مانهايم: «في كل هذه المباحث سيتم استخدام المفهوم الكلي والعام للأيديولوجيا بمعناها اللاتقويمي». (83) والمفهوم الكلي لا يشير ببساطة إلى هذه الفكرة أو تلك، ولكن إلى إطار كامل للفكر؛ والمفهوم عام لأنه يشتمل على كل فرد، بضمنها المتكلم. اللحظة اللاتقويمية شكية، مرحلة ننظر من خلالها إلى الأشياء. يؤكد مانهايم أيضاً، على نحو مثير، بأن الإدعاء اللاتقويمي يتضمن وجوب إسقاط مفهوم الحقيقة، على الأقل بمعناه اللازمني (84). يترتب على صدقنا الفكري، Redlichkeit، الشكي فقدان مفهوم الحقيقة الذي كان يُفترض أنه يحكم العملية المفهومية نفسها. المشكلة ستكون استعادة مفهوم آخر للحقيقة يكون أكثر تاريخية، ليس حكماً لا زمنياً عن الواقع لكنه يتناسب مع روح الأزمنة أو ينسجم مع مرحلة التاريخ.

تطرح محاولة مانهايم تطوير مفهوم لا تقويمي للأيديولوجيا تمييزه المعروف بين العلائقية والنسبية. هذا التمييز لا يحقق في الواقع النقلة التي ظن مانهايم أنه قادر على تحقيقها، لكنه كان محاولته الخاصة اليائسة للنأي بنفسه عن النسبوية.

> هذه البصيرة اللاتقويمية الأولى في التاريخ لا تقود بشكل محتم إلى النسبية، ولكن إلى العلائقية. ليست المعرفة، كما تبدو في ضوء المفهوم الكلي للأيديولوجيا، بأي حال تجربة وهمية، لأن الأيديولوجيا وفق الفهم العلائقي لا تتماهى أبداً مع الوهم... تدل العلائقية فقط على أن كل عناصر المعنى في حالة معطاة تشير إلى بعضها البعض وتستمد مغزاها من هذه العلاقة المتبادلة في إطار فكري مُعطى.
> (85ـ 86)

يحاول مانهايم القول إننا إذا استطعنا فهم كيفية ارتباط أنظمة الفكر مع الطبقات الاجتماعية، وإذا استطعنا ايضاً ربط العلاقات بين الجماعات المختلفة المتنافسة، وبين حالة وحالة، بين نظام فكر وآخر، عندها فإن الصورة برمتها لن تكون نسبية بل علائقية. وهو يقول إنك حين تكون نسبوياً فذلك يعني أن تحتفظ بأنموذج قديم، لا زمني للحقيقة. أمّا إذا هجرنا هذا الأنموذج للحقيقة، فإننا سنتجه نحو مفهوم جديد للحقيقة هو فحوى الربط بين التغيرات التي تكون في

علاقة متبادلة. ليست هذه المحاولة اليائسة في الواقع إلا إعادة تكوين للروح الهيغلية ضمن نظام تجريبي. (حدث هذا مراراً في ألمانيا، عودة خفية إلى الهيغلية تحت غطاء كانطي محدث). الادعاء بامتلاك نظام كلي من العلاقات هو تحديداً النظام الهيغلي. لقد كان للنظام الهيغلي معنى، على الأقل بالنسبة لهيغل، لأنه افترض وجود شيء من قبيل المعرفة المطلقة. عالم اجتماع المعرفة يكرر الإدعاء بمعرفة مطلقة ولكن في حالة تجريبية، حيث يستحيل الأمر إن صح في أي مكان. يتبنى عالم الاجتماع دور الروح Geist الهيغلية.

ما هو، حسب مانهايم، إذن النوع الجديد من الحقيقة الذي يمكن أن يظهر؟ يمكن أن نقطع الخطوات الأولى باتجاه هذا الطريق الجديد عندما ندرك، كما رأينا للتو، أنه إذا ترتب على العلائقية أن «كل عناصر المعنى في حالة معطاة تشير بعضها إلى بعض» (86)، فإن الحالة ببساطة ليست حالة ترابط ولكن انسجام. «مثل هذا النظام للمعاني ممكن وصحيح فقط في نوع معطى من الوجود التاريخي، يوفِّر له، لحينٍ من الوقت، تعبيراً مناسباً». (86) هنالك في أية حقبة من التاريخ مواقع معينة تكون متناسبة ومتناسقة ومناسبة. إن إدراك الفرق بين الترابط والانسجام يوفر لنا النقلة من مفهوم لا تقويمي للأيديولوجيا إلى آخر تقويمي (88)، ومن هنا أيضاً الأساس لمفهوم جديد للحقيقة. مرحلة التحليل اللاتقويمية مؤقتة فقط، مرحلة تدرِّبنا على التفكير بصيغ ديناميكية وعلائقية، بدلاً من صيغ الجوهر اللازمني. إنها طريقة في استنتاج كل ما يترتب على انهيار المبادىء المطلقة والأزلية ومن حالة الحرب الأيديولوجية.

النقلة إلى مفهوم تقويمي موجودة ضمناً في اللاتقويمي إلى حد أن الأخير هو بالفعل سلاح ضد الدوغمائية الفكرية. فكرة النسبية نفسها تفترض تناقضاً مع الدوغمائية وصراعاً ضدها. يعرف مانهايم أن لا هو ولا أي شخص آخر بقادر على البقاء في موقع فوق اللعبة الكلية أو خارجها؛ الجميع جزء من اللعبة بشكل لا فكاك منه. إن عودة التحليل إلى المحلل توفر ما يسمّيه مانهايم افتراضاً مسبقاً «تقويمي ـ معرفي» (88)، شيء لا يقف على الضد من الدوغمائية فقط ولكن الوضعية أيضاً. يستحيل على أي شخص أن يكون مجرد مفكر وصفي.

> في الواقع، كلما زاد وعي المرء بالافتراضات المسبقة الكامنة وراء فكره، من أجل البحث التجريبي الحق، كلما ازداد وضوحاً بأن هذا الإجراء التجريبي (في العلم الاجتماعي، على الأقل) يمكن تحقيقه فقط على أساس أحكام وتوقعات وفرضيات ما بعد تجريبية، وجودية وميتافيزيقية نابعة منها. إن من لا يتخذ قراراً لا تكون لديه أسئلة يطرحها، وهو عاجز حتى عن تشكيل فرضية أولية تمكنه من التصدي لمشكلة والبحث في التاريخ عن جوابها. لحسن الحظ، فإن الوضعية تُلزِم نفسها بالفعل ببعض الأحكام الميتافيزيقية والأنطلوجية، بالرغم من تحاملاتها المضادة للميتافيزيقا وادعاءاتها بعكس ذلك. إن إيمانها بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات محددة أمثلة على أحكامها الأنطلوجية. (89)

هذا القول فائق الشجاعة. أن تكون تجريبياً بحتاً أمر مستحيل في الواقع، لأن المرء إذا لم يتوفر على أسئلة، فإنه لن يبحث عن شيء ولن يجد الأجوبة. لا يمكن للمرء أن يدّعي كونه مجرد مراقب تجريبي للأيديولوجيات، لأن وجهة النظر هذه نفسها تندرج تحت أيديولوجيا الموضوعية، والتي هي نفسها جزء من مفهوم معين للحقيقة.

مرة أخرى يُثار السؤال، أي نوع من المعيار الجديد بالنسبة لنظرة تقويمية يمكن أن يظهر بعد انهيار كل المعايير الموضوعية، المتعالية، التجريبية؟ يمكن حل هذا السؤال فقط بالنسبة لمن لا يضع الحقائق النهائية والمتعالية ضد التاريخ، بل يحاول أن يجد معنى في العملية التاريخية نفسها. هنا تكمن محاولة مانهايم اليائسة لرؤية التاريخ وهو يزودنا بالمعايير التي لم يعد ممكناً توفيرها من قبل منهج متعال او تجريبي. «إن ظرف عدم عثورنا على حالات مطلقة في التاريخ يدل على أن التاريخ يكون أبكم وخالياً من المعنى فقط بالنسبة لمن لا يتوقع أن يتعلم منه شيئاً. . .»(93). يبدو أن مانهايم يتوقع الإجابة من نوع من النزعة الهيغلية السرية: دراسة التاريخ الفكري تسعى إلى «اكتشاف دور ومغزى ومعنى كل عنصر داخل في تكوين كلية المركب التاريخي». (93). يجب أن نهجر موقع المراقب المطلق ونندمج في حركات التاريخ نفسه. عندها سيتاح لنا تشخيص جديد؛ وجهة نظر الانسجام، الاحساس بما هو منسجم في حالة معينة.

ان ما يجعل النقلة إلى وجهة نظر تقويمية ضرورية منذ البداية هو حقيقة أن التاريخ كتاريخ لا يكون مفهوماً إذا لم يتم التركيز على جوانب معينة فيه في تضادها مع جوانب أخرى. هذا الاختيار لجوانب معينة وتأكيدها في الكلية التاريخية يمكن أن يعتبر الخطوة الأولى في الاتجاه الذي يقود أخيراً إلى اجراء تقويمي وأحكام أنطلوجية. (93ـ 94)

لماذا توصف هذه الأحكام بأنها أنطلوجية؟ إن اللجوء إلى (كلمة «أنطولوجي» غريب، ما دام مانهايم قد هجر من حيث المبدأ وجهة النظر المتعالية. يقول مانهايم بأن علينا اتخاذ القرارات بصدد ما هو واقعي؛ يجب أن نميّز الواقعي عن اللاواقعي، من أجل أن نكافح ضد الوعي الزائف، وهو مفهوم يلتفت إليه النص الآن.

في مناقشة مانهايم للوعي الزائف، المفهوم الأساسي هو اللاتوافق، اللاتناسب، اللاتطابق، ويجب مواجهة خطر الوعي الزائف من خلال تقرير «أي الأفكار السائدة هي الصحيحة فعلاً في حالة معطاة» (94)، غير المطابقة هي التي تُعد غير صحيحة. يوفر لنا مفهوم اللاتطابق الربط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، كما سيتضح عبر مناقشتنا للعقلية اليوتوبية. وعلى سبيل الاستباق يمكن أن نكرر نقطة طرحناها في بداية هذه المحاضرة، هي أن نمطاً فكرياً ما يكون لا متطابقاً بطريقة من اثنتين. اما كونه يتعثّر متخلفاً أو يقف متقدماً على حالة معطاة. هذان النمطان من اللاتطابق داخلان على الدوام في صراع ضد بعضهما البعض. ويقول مانهايم في الحالتين «يتعرض الواقع الذي يراد فهمه للتشويه والإخفاء. . .» (97). سيترك مانهايم مناقشة نمط اللاتطابق اليوتوبي إلى وقت لاحق ويركز هنا على مشكلة اللاتطابق الأيديولوجي. يقول «إن الأنماط العتيقة وغير القابلة للتطبيق، أنماط الفكر والنظريات يحتمل أن تتدهور إلى أيديولوجيات تكون وظيفتها إخفاء المعنى الفعلي لما يحدث بدلاً من الكشف عنه». (95)

يقدم مانهايم ثلاثة أمثلة منتقاة بعناية على عدم التوافق هذا بين ميل المجتمع ونظام فكري ما. الأول هو إدانة الكنيسة أواخر القرون الوسطى للفوائد على القروض (95ـ 96). هذا المنع أخفق لأنه لم يكن متوافقاً مع الحالة الاقتصادية، خصوصاً مع نشوء الرأسمالية في بداية عصر النهضة. لقد أخفق المنع ليس بوصفه

حكماً مطلقاً بخصوص إقراض النقود ولكن بسبب عدم توافقه مع الحالة التاريخية. مثال مانهايم الثاني على عدم التوافق هو التالي:

> كمثال على «الوعي الزائف» وقد اتخذ شكل تأويل غير صحيح من قبل المرء لذاته ودوره، يمكن أن نورد تلك الحالات التي يحاول فيها الأشخاص التغطية على علاقاتهم «الواقعية» أمام أنفسهم والعالم، وتزييف الحقائق الأولية للوجود الانساني أمام أنفسهم من خلال تأليهها، إضفاء الرومانتيكية أو المثالية عليها؛ باختصار من خلال اللجوء إلى وسيلة الهرب من أنفسهم ومن العالم، وبالتالي تلفيق تأويلات زائفة للتجربة. (96)

يسمي مانهايم هذا محاولة «لِحَل الصراعات وحالات القلق من خلال اللجوء إلى المطلقات». (96). ولهذا المثال بعض الإيحاءات التي تذكر بالروح الهيغلية الجميلة؛ إنه هرب إلى موقع مطلق، لكنه هرب غير قابل للتطبيق، لا إمكانية لتحقيقه. مثال مانهايم الثالث على عدم التوافق ربما كان أقل إثارة للعجب. إنها حالة مالك للأراضي «أصبحت اقطاعته بالفعل مشروعاً رأسمالياً». (96) لكنه يحاول رغم ذلك المحافظة على علاقة أبوية مع مستخدميه. إن النظام الفكري للمالك، الذي يمثل العصر الأبوي، غير متوافق مع الحالة التي هو فيها رأسمالي في واقع الأمر.

اللاتوافق تعارض بين ما نقول وبين ما نفعل واقعاً. ولكن ما هو المعيار لتقرير غياب هذا التوافق؟ من هو الحاكم الجيد الذي يقرر الحقيقة بصدد هذا التوافق؟ هذه هي الأحجية، لأننا نبدو مرة أخرى بحاجة إلى مراقب مستقل لعدم التوافق، ويمكن لهذا المراقب البعيد فقط ادعاء أن «كل فكرة يجب أن تختبر بقدر توافقها مع الواقع» (98). ولكن ما هو الواقع، وبالنسبة لمن؟ يشمل الواقع لا محالة كل أنواع الفهم والحكم على القيمة. ليس الواقع مجرد أشياء فقط، لكنه يتضمن كائنات بشرية وفكرها. لا أحد يعرف الواقع خارج كثرة الطرق التي يُفهم بها، ما دام الواقع يقع دائماً أسير اطار فكري هو نفسه أيديولوجيا. يبدو مانهايم راغباً في اللجوء إلى مفهوم لا تقويمي لكل من الواقع والأيديولوجيا تحديداً لكي يحكم على ما هو متوافق وما هو ليس كذلك. يملك مانهايم دائماً وعياً ذاتياً بما

يفعل، وهو يعي في هذه المرحلة الصعوبة التي ورّط نفسه فيها. تبدو أية خطوة للأمام استعادة للتناقض. نريد أن نقيم التناقض بين فكرة ما وحالة ما، لكن حكم اللاتوافق يتطلب فعلاً لا تقويمياً. يشير مانهايم إلى هذه المشكلة في هامش مرتبك:

> ربما لاحظ القارىء المتأني بأن الفهم التقويمي للأيديولوجيا سيميل اعتباراً من هذه النقطة مرة أخرى إلى اتخاذ شكل لا تقويمي، لكن هذا، بالطبع، نابع من سعينا إلى اكتشاف حل تقويمي. عدم الاستقرار هذا في تعريف المفهوم جزء من تقنية البحث، التي يمكن القول عنها أنها وصلت النضج وترفض بالتالي أن تخضع نفسها لأية وجهة نظر خاصة يمكن أن تحدد رأيها. إن هذه العلائقية الديناميكية تقدم الطريق الوحيد الممكن للخروج من حالة العالم التي تواجهنا فيها كثرة من وجهات النظر المتصارعة... (98 هـ)

يجب أن يكون فكرنا مرناً وجدلياً، وها نحن نتوفر مرة أخرى على عنصر هيغلي، وإن كان دون معرفة مطلقة. وبينما قد يبدو أننا هربنا من مطبات المسح شبه الهيغلي للكل، فإن مفهوم الواقع الذي يفترضه عرض مانهايم يقوي في حقيقة الأمر الموضوعة الهيغلية.

هكذا نجد إن الحكم على التوافق أو اللاتوافق المطروح بين «نمط فكري تقليدي [مزعوم] والموضوعات الجديدة للتجربة» (101) يثير من الأسئلة بقدر ما يحل. ستعود المشكلة المطروحة هنا إلى الظهور عند نقاشنا لهابرماس وتحليله لتأمل الذات، لأن نقد الأيديولوجيا يفترض مسبقاً على الدوام فعلاً تأملياً لا يكون هو نفسه جزءاً من العملية الأيديولوجية. هذه هي الصعوبة الكبرى لمشكلة الأيديولوجيا. نحن أسرى نوع من الإعصار، نحن منغمسون حرفياً في عملية تدحض نفسها وتبدو وكأنها لا تسمح إلا بالحكم الأيديولوجي، ولكن يفترض أيضاً أن بمقدورنا في نقطة ما أن نفترض موقعاً خارج هذه الزوبعة لكي نستمر في الكلام عن العملية.

لدى مانهايم ما يحفظ المراقب من الدمار الشامل الناجم عن هذه العاصفة وحطام المعبد المنهار عليه، وذلك على وجه الدقة هو الادعاء بأن بإمكان المرء

أن يحصل على تأمل كلي، بإمكانه رؤية الكل. يلجأ مانهايم إلى مقولة الكلية، ولديه إشارات عديدة إلى مفهوم «الحالة الكلية» (102، 104). إذ يقول: «نريد معرفة أكثر شمولية بالشيء» (103). وهو يقيم الجدل ضد الوضعية التي تمجد الفلسفة بينما هي تبعدها عن ثمار البحث التجريبي وبالتالي تتجنب «مشكلة الكل» (104). كما يقول يجب «أن نجد نقطة انطلاق مسلم بها أكثر أساسية، موقعاً يكون ممكناً انطلاقاً منه تركيب الحالة الكلية». (105). «فقط عندما نكون واعين تماماً بالمجال الضيق لكل وجهة نظر نكون على الطريق إلى المفهوم المنشود للكل». (105). نحن أسرى عملية تتسع على الدوام. يتكلم مانهايم عن «السعي إلى نظرة كلية» (106). أن يرى المرء نفسه في سياق الكل يمثل بصورة مصغرة «الدافع المتسع على الدوام باتجاه مفهوم كلي». (107) ليس مفهوم مانهايم للكلية مطلقاً متعالياً، لكنه يلعب نفس دور التعالي على وجهة النظر الخاصة. مرة أخرى، إنه افتراض الهيغلية دون معرفة مطلقة.

لا أُريد أن أبالغ في التأكيد على إخفاق مانهايم في الإقرار بعجزنا عن الخروج من الدائرة القائمة بين التأمل والأيديولوجيا، في الإقرار بأن التأمل الكلي ليس في نهاية المطاف إمكانية بشرية، لأن لهذه المناقشة مردودها في مكان آخر، في الفصل الرابع من كتابه. عند الالتفات إلى ذلك الفصل، «العقلية اليوتوبية»، سأكون أكثر إيجازاً لأني سأحتفظ بعرضي لوصفه لليوتوبيات الملموسة إلى القسم الأخير من المحاضرات. سأكتفي في هذه النقطة بالنظر في القسمين الأولين من الفصل لأنهما يوفران إجابة محايدة على المشاكل التي أثرناها للتو. وأبادر إلى استباق هذه الإجابة بالقول إن ما يجب علينا افتراضه هو أن الحكم على أيديولوجية ما يصدر دائماً عن يوتوبيا ما. هذه هي قناعتي: الطريقة الوحيدة للخروج من الدائرية التي تستحوذ الأيديولوجيات علينا من خلالها هي بافتراض يوتوبيا، والإعلان عنها، والحكم على أيديولوجيا ما على هذا الأساس. لأن المراقب المطلق مستحيل، فإن مسؤولية إصدار الحكم تقع على شخص ما داخل العملية نفسها. وربما كان أقرب إلى الاعتدال القول إن الحكم يكون دائماً وجهة نظر ـ وهي وجهة نظر سجالية رغم أنها تدعي افتراض مستقبل أفضل للبشرية ـ كما أنها وجهة نظر تقر بأنها كذلك. أخيراً، بمقدار ما تَستبدل الرابطة أيديولوجيا ـ يوتوبيا الرابطة المستحيلة أيديولوجيا ـ علم يصبح متاحاً العثور على حل معين

لمشكلة الحكم، ولا بد أن أضيف أن هذا الحل نفسه يتوافق مع الإدعاء بعدم وجود وجهة نظر خارج اللعبة. لذلك، فإن ما يجب افتراضه بغياب مراقب متعال هو مفهوم **عملي**. في فصل مانهايم الرابع هذا، الذي أجد فيه معالجة أكثر إيجابية لمشكلتنا، تكتسب الأيديولوجيا واليوتوبيا معناهما من خلال التقائهما كثنائية دالة من المصطلحات المتضادة.

في الصفحات الأولى من الفصل، يقدم مانهايم معايير شكلية لليوتوبيا، وهي معايير سيوفر لها وصفه اللاحق ليوتوبيات ملموسة بعض المضمون. يرى مانهايم أن هنالك معياران شكليان لليوتوبيا، وهما يوفران بالمقابل قانوني الأيديولوجيا. المعيار الأول، الذي تشترك به اليوتوبيا مع الأيديولوجيا، هو ضرب من اللاتطابق، عدم التوافق مع حالة الواقع الذي تحدث فيه. هنالك الكثير من المرادفات لهذا التعبير لدى كارل مانهايم؛ وما ترمي إلى التأكيد عليه هو الأفكار والمصالح التي تكون «متعالية موقعياً» (193). هذه الأفكار ليست متعالية بمعنى فلسفة تعالٍ ما ولكن قياساً بحالة الواقع الراهنة. مرة أخرى نجد أن الصعوبة تكمن في تعريف ما هو الواقع فعلاً. لكي نقيس اللاتطابق يجب أن نمتلك مفهوماً للواقع، لكن هذا المفهوم للواقع نفسه جزء من الإطار التقويمي، وهو ما يعيدنا إلى الدائرية مرة أخرى.

المعيار الثاني لليوتوبيا أكثر حسماً. تميل اليوتوبيا إلى «تدمير، إما جزئي أو كلي، لنظام الأشياء السائدة في زمنها» (192). هنا يمكن تعريف الأيديولوجيا **بتضادها** مع اليوتوبيا؛ أي أنها ما يحافظ على نظام معين. هذا المعيار للأيديولوجيا أفضل من سابقه. إنه أضيق، فضلاً عن أنه ليس ازدرائياً بالضرورة، رغم أن مانهايم نفسه لا يبلغ هذا الحد. إن ما يجعل الأيديولوجيا ليست موضع ازدراء هو بالضرورة كوننا، كما سأحاول إيضاحه في المحاضرة الأخيرة عن الأيديولوجيا، بحاجة إلى مفهوم معين يحدد الهوية الذاتية لجماعة ما. وحتى القوة التاريخية التي تعمل على تدمير النظام الحالي تفترض مسبقاً هي الأخرى شيئاً آخر يحفظ هوية جماعة معينة، طبقة معينة، حالة تاريخية معينة، وهكذا.

لننظر بتمعن أكبر في هذين المعيارين للأيديولوجيا واليوتوبيا، حيث الأول مشترك والثاني تمييزي. ينصب اهتمام فصل مانهايم على التفاعل بين هذين

المعيارين. وهو يعي أن معياره الأول نفسه، اللاتطابق، ينطوي على موقف بشأن ما هو الواقع. إن الاهتمام بطبيعة «الوجود بوصفه كذلك»، كما يقول، قضية فلسفية لا تهمنا هنا. بدلاً من ذلك، المهم هو ذلك الذي يعتبر «واقعياً» من الناحية التاريخية والسوسيولوجية.

> **ما دام الانسان مخلوقاً يعيش أساساً في التاريخ والمجتمع، فإن «الوجود» الذي يحيط به ليس أبداً «وجوداً بوصفه كذلك»، بل هو دائماً شكل ملموس تاريخي من الوجود الاجتماعي. بالنسبة لعالم الاجتماع «الوجود» هو ما يكون «مؤثراً على نحو ملموس»، أي نظام اجتماعي يؤدي وظيفة، كما أنه لا يوجد فقط في مخيلة أفراد معيّنيين، لكن الناس ينشطون وفقه واقعياً. (193 ـ 194)**

يجب أن نفترض وجود شيء من قبيل كيان جماعي يؤدي وظيفته حسب قواعد معينة، وبالتالي «نظام فاعل للحياة» (194). (في الفصل القادم سنجد بعض المفاهيم المشابهة لدى ماكس فيبر). إن مانهايم، كما هو شأن ماركس تماماً، يعود على الدوام ليس إلى وضع الأيديولوجيا على الضد من العلم، ولكن ضد ما هو فاعل واقعياً وبالتالي ضد معيار ملموس للممارسة. قد يكون صعباً الادعاء بأننا نعرف حقاً ما هو الفاعل في المجتمع، ولكننا نضع ما هو خادع بصفته الخيال الجامح المهم في تضاد مع هذا المعيار. لا يمتلك مانهايم، إذا قيس بشخص مثل غيرتز، فكرة عن نظام فاعل متكون رمزياً؛ لذلك فإن أيديولوجيا ما بالنسبة له هي بالضرورة اللامتطابق، شيء متعال بمعنى التضارب، أو هو ما لا تنطوي عليه الشفرة الأصلية للإنسانية.

تواجه تعريف الواقع على أنه نظام حياة فاعل صعوبات حتى إذا استخدمنا مصطلحات مانهايم نفسه، لأن علينا في هذه الحالة أن نضم إليه، كما يقول، ما هو أكثر من مجرد البنيات الاقتصادية والسياسية:

> **لكي يفهم أي «نظام حياة فاعل» على نحو ملموس ويشخص بأتم الوضوح لا بد من مقاربته عبر البنية الاقتصادية والسياسية الخاصة التي يستند إليها. لكنه يضم أيضاً كل تلك الأشكال من «العيش**

> **المشترك» للبشر (أشكال الحب المحددة، الاختلاط، الصراع، إلخ). وهو ما تتيحه البنية أو تتطلبه... (194)**

يُعد نظام الحياة الفاعل هذا في آن واحد بنية تحتية وبنية فوقية. وهذا يخلق مشاكل، لأنه يُوجب وضع عناصر اللاتطابق في نفس المحيط الذي توضع فيه أشكال العيش البشري المشترك؛ كلاهما ينطوي على أدوار ثقافية، مبادىء، وهكذا. إن من الصعب تقدير ما الذي يجعل بعض الأنماط الاجتماعية للفكر والتجربة متطابقة مع النظام الفاعل عملياً للحياة بينما لا يكون غيرها كذلك. هكذا نجد مرة أخرى أن الادعاء بأن أنماطاً فكرية معينة تنتمي إلى نظام الحياة الفاعل بينما غيرها لا تفعل قرار عملي. يحاول مانهايم أن يصف بالتعالي الموقعي وبالتالي افتقاد الواقعية تلك المفاهيم التي يعجز محتواها عن التحقق في النظام الفعلي (194). ويزعم أن هذه المفاهيم لا تصلح للوجود في النظام القائم. ولكن ماذا عن حالة الأيديولوجيات، وهي لا تدمر النظام القائم بل تحافظ عليه؟ يريد مانهايم القول بأن المفاهيم لا تكون جزءاً من نظام الحياة الفاعل إذا كان إدراكها يتطلب تدمير النظام المعطى. لكن الأيديولوجيا متعالية موقعياً، ومع ذلك يمكن تحقيقها دون هز النظام القائم. هكذا نرى الصعوبة الشديدة في تطبيق معيار مانهايم الخاص باللاتطابق.

يقدم مانهايم لتوضيح جدله بخصوص الطبيعة المتعالية موقعياً للأيديولوجيات فكرة الحب الأخوي المسيحي التي راجت خلال الفترة الوسيطة.

> **الأيديولوجيات هي الأفكار المتعالية موقعياً التي لا تنجح واقعياً على الإطلاق في تحقيق مضامينها المستهدفة. ورغم أنها تصبح في الغالب دوافع حسنة النية توجه سلوك الفرد الذاتي فإن معانيها تتشوه في الأغلب الأعم عندما تتجسد فعلياً في الممارسة. فكرة الحب الأخوي المسيحي، على سبيل المثال، تبقى في مجتمع يتأسس على العبودية فكرة غير متحققة، وبهذا المعنى، أيديولوجية... (194 ـ 195).**

ما لدينا هنا فعلياً هو تشخيص للاتطابق الأيديولوجيا على مستوى ثانٍ. هنالك خصوصية للاتطابق الأيديولوجيا هي أن الأفكار المتعالية المتبناة غير

صحيحة أو غير قادرة على تغيير النظام القائم، إنها لا تؤثّر في الحالة الراهنة. مع الأيديولوجيا اللاواقعي هو المستحيل. والعقلية الأيديولوجية تفترض استحالة التغيير إما لأنها تقبل أنظمة التبرير التي تفسر اللاتطابق أو لأن اللاتطابق قد أُخفي بواسطة عوامل تتراوح بين الخداع اللاواعي والكذبة الواعية (195).

من جهة أخرى يبدو أن مِعيار اليوتوبيا هو النجاح.

> **اليوتوبيات هي الاخرى تتعالى على الحالة الاجتماعية، لأنها أيضاً توجه السلوك باتجاه عناصر لا تحتوي عليها الحالة كما هي متحققة في حينها. لكنها ليست أيديولوجيات قياساً وبقدر تعلق الامر بنجاحها من خلال الفعالية المضادة في تحويل الواقع التاريخي القائم إلى آخر يكون أكثر انسجاماً مع مفاهيمها الخاصة. (195ـ 196)**

يوضع عقم الأيديولوجيا على الضد من خصوبة اليوتوبيا؛ فالأخيرة قادرة على تغيير الأشياء. والقدرة على التغيير توفر المعيار. يتمتع هذا التمييز الشكلي بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بميزة أنه يطرح جوهراً مشتركاً واختلافاً. ولكن يصعب، كما رأينا، تأكيد الجوهر المشترك ـ اللاتطابق ـ بأية طريقة شكلية لا تقويمية، كما أن مناقشتنا القادمة ستظهر أن الاختلاف ـ قابلية التحقيق ـ يثير الشكوك أيضاً. إن منح اليوتوبيا صفة قابلية التحقق يعطيها كفاءة أحادية المعنى لا تسمح لنا بأن نستشف مَرَضيّتها بوصفها تفكيراً حسب الهوى. من جهة أخرى، فإن النظر إلى الأيديولوجيا على أنها غير القابل للتحقيق، يستبعد تطابقها الممكن من المجتمع القائم ويقودنا إلى إهمال الوظيفة المحافظة للأيديولوجيا، بالمعاني العديدة لتلك الكلمة. يمكن لنا متابعة هذه الأسئلة حول معايير مانهايم الشكلية للأيديولوجيا واليوتوبيا من خلال القيام بتفحص أكثر تفصيلاً لقابلية اليوتوبيا المفترضة على التحقق. هذا المعيار غريب، لأنه ينقلب إذا ما حاولنا تطبيقه في المجتمع. عندما يصدر الحكم عن ممثلي الطبقة الحاكمة، فإن اليوتوبيا هي على وجه الدقة ما لا يمكن تحقيقه. يثير تطبيق المعيار الشكلي مشكلة، لأن «ما يبدو في حالة معطاة يوتوبيا. .» (196، التأكيد مضاف) يعتمد على من في المجتمع هو المتكلم. علينا، لكي نعطي هذا المعيار الشكلي بعض المحتوى، لكي نحوّله إلى

الملموس، أن نستشير أولئك الذين يفترضون هذه المفاهيم. لدينا تبادل غريب في المعنى، لأن ما يبدو يوتوبياً أو أيديولوجياً لا يعتمد فقط «على المرحلة التي عليها الواقع الذي يُطبقُ عليه المرء هذه القاعدة ودرجته» (196) ولكن أيضاً على أي المجاميع تقوم بالتصنيف. لذلك فالمسألة في آن واحد تتمثل في شيء يُصنّف **بوصفه** أيديولوجياً أو يوتوبياً، وفي التصنيف وقد نسبه أو قرره شخص ما. بالنسبة لممثلي نظام معطى، يعني اليوتوبي ما لا يقبل التحقيق. يناقض هذا، على أية حال، المعيار الشكلي الذي يدافع عنه عالم الاجتماع. وفضلاً عن ذلك، فإن من ضروب خداع الذات بالنسبة لممثلي النظام تصنيفهم لما هو غير قابل للتحقق وفق نظامهم بأنه غير قابل للتحقق إجمالاً. لأنهم يعتبرون النظام المعطى مقياساً لكل شيء، تبدو اليوتوبيا وكأنها غير القابل للتحقق، بينما هي معرَّفة شكلياً عبر قابليتها على التغيير تحديداً. يدحر التعريف الشكلي أولئك الذين يستخدمون التصنيف، وهذه مفارقة أخرى في النقاش. نحن أسرى عدد كبير من المفارقات، ويمكن اعتبار مانهايم الممثل لهذه العملية التي تهزم نفسها في الفكر بصدد اليوتوبيا والأيديولوجيا. يجب أن يكون تعريف اليوتوبيا الشكلي دون منظور، لكن يبدو أن التكوين المنظوري للوجود الاجتماعي ينكر هذه الإمكانية بالذات، كما يعبر عن ذلك مانهايم نفسه:

> تظهر محاولة تقرير معنى مفهوم «اليوتوبيا» نفسها إلى أي حد يعتمد كل تعريف في التفكير التاريخي بالضرورة على منظور المرء، أي إنه يحتوي داخله على كل نظام الفكر الذي يمثل موقع المفكر المقصود، وخصوصاً التقييمات السياسية التي تكمن خلف هذا النظام الفكري. (196ـ 197)

يطلق حُماة الوضع الراهن صفة اليوتوبي على أي شيء يتجاوز النظام القائم حالياً، بغض النظر عن كونه يوتوبيا مطلقة، لا يمكن تحقيقها في أي ظرف، أو يوتوبيا نسبية، غير قابلة للتحقيق فقط داخل النظام المعطى. والنظام الحالي من خلال تضبيب هذا التمايز يستطيع أن «يكبح مصداقية دعاوى اليوتوبيا النسبية» (197). القابل للتحقيق في نظام آخر هو معيار اليوتوبيا الذي تقترحه سوسيولوجيا المعرفة ويدحره أولئك الذين يستخدمون معيار إمكانية التحقيق لأغراضهم الخاصة.

يمكن أن نحاول الدفاع عن الفهم الشكلي لليوتوبيا من خلال الادعاء بأنه شُوِّه من قبل الأيديولوجيا. الأيديولوجيا تُصنف اليوتوبيا بأنها ما لا يمكن أن يتحقق، بينما هي شكلياً وعلى وجه الدقة ما يمكن أن يتحقق. رغم ذلك فإن هذا لا يزيل الضرر الذي لحق بالفهم الشكلي، والسبب، كما يقترح مانهايم نفسه، هو أن من يطرح معايير تقرير ما هو قابل للتحقيق هم دائماً من الناحية الفعلية ممثلو جماعات مهيمنة أو صاعدة وليس سوسيولوجيا المعرفة. يطالعنا هذا الجانب الإيجابي في تحليل مانهايم، محاولته ربط التصنيفات المُدافع عنها مع المواقع الاجتماعية لأولئك الذين يقومون بالتصنيف. ربما كان مانهايم في هذه النقطة أكثر ميلاً إلى الماركسية منه في أي مكان آخر من كتابه.

> كلما صُنِّفت فكرة على أنها يوتوبيا كان ذلك التصنيف صادراً عن ممثل حقبة انقضت. من جهة أخرى فإن عرض الأيديولوجيا باعتبارها أفكاراً وهمية، طُوِّعت لتلائم النظام الحالي، يكون عموماً عمل ممثلين لنظام وجود ما زال في طور الظهور. الجماعة المهيمنة التي هي دائماً في تناغم تام مع النظام القائم هي من يقرر ما يُعد يوتوبياً، بينما الجماعة الصاعدة التي تكون في حالة صراع مع الحالة القائمة هي من يقرر ما يُعد أيديولوجياً. (203)

ويقدم مانهايم لإيضاح عملية التصنيف هذه الآراء المتغيرة حول مفهوم الحرية (203 ـ 204). منذ بداية القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر، ظل مفهوم الحرية يوتوبياً. ولكن ما أن اكتشفت الطبقة الحاكمة بأن للمفهوم مضامين تتعلق بفكرة المساواة، وهي امتدادات يرفضونها، حتى أصبح دفاعهم عن الحرية وسيلة يحافظون بها على النظام الاجتماعي ضد أولئك الذين يدفعون في الواقع باتجاه هذه الامتدادات. لقد كان المفهوم نفسه على التوالي يوتوبياً، محافظاً، ثم يوتوبياً مرة أخرى. ويعتمد التشخيص على أي الجماعات تدافع عن المفهوم.

علينا إذن أن نتعامل في وقت واحد مع **ما يُعدّ** فعلياً يوتوبياً وما تقول عنه وجهة نظر أكثر بُعداً أنه يوتوبي. وعمل مانهايم برمته محاولة لتغيير هذه المسافة، لجعلنا ننظر إلى المفهوم من داخل دفاع الجماعات عنه أو إنكارها له، ومن وجهة

نظر عالم الاجتماع في الآن ذاته. لكن المشكلة أن التعريفين لا يتطابقان. بالنسبة لعالِم الاجتماع اليوتوبيا هي ما يمكن تطبيقه، بينما بالنسبة لأولئك في السلطة اليوتوبيا هي تحديداً ما يرفضونه، ما يجدونه متنافراً مع نظامهم. هنالك تناقض داخل المعايير حسب مَنْ الذي يستخدمها.

ما الذي يمكن أن نستنتجه من هذه الصعوبات في تطبيق المعيار الشكلي؟ يعترف مانهايم بأن معيار إمكانية التحقق، الذي هو المعيار الفعلي لما هو يوتوبي، يكون في غمرة صراع الأفكار قليل الفائدة (204). لا يمكننا تطبيق معيار مانهايم إلا على اليوتوبيات السابقة. تكاد إمكانية التحقق أن تكون معياراً لا نفع فيه عند النظر في المشاحنات الحالية، لأننا دائماً أسرى ليس فقط الصراع بين الأيديولوجيات، ولكن بين الجماعات الصاعدة وتلك المهيمنة. يضم الصراع بين المهيمن والصاعد السجالات والجدل بين اليوتوبيا والأيديولوجيا.

يمكن أن نستشف من هذه المناقشة لليوتوبيا ثلاث نتائج بالنسبة للأيديولوجيا. الأولى أن الربط بين اليوتوبيا وجماعة صاعدة يقدم المقابل الأساسي للربط بين الأيديولوجيا والجماعة الحاكمة. يبدو معيار ما هو أيديولوجي مستنداً على النقد الذي يقدمه العقل اليوتوبي. إن إمكانية كشف النقاب عن شيء ما وإظهار أنه أيديولوجي تبدو نتيجة لإمكانات الجماعة الصاعدة اليوتوبية، أو على الأقل لأولئك الذين يفكرون مع هذه الجماعة أو لها. إن صح ذلك، إذا لم يتم إدراك الأيديولوجيا إلا عبر عملية كشف النقاب عنها، فإن ما يُسمى بالقطيعة المعرفية يزداد ملموسية عندما يقترن مع هذه الإمكانات اليوتوبية. إنه دائماً نتاج يوتوبيا ما.

أُسلِّم، لذلك، بأن لا وجود لعقل يحرر نفسه فجأة دون دعم من شيء آخر. أليست الإمكانات اليوتوبية للأفراد أو الجماعات هي ما يغذي مقدرتنا على النأي بأنفسنا عن الأيديولوجيات؟ ليس بوسعنا الخروج من قطبية اليوتوبيا والأيديولوجيا. إن ما يعرّف الأيديولوجي هو دائماً يوتوبيا، ولذلك فإن التشخيص نسبي دائماً حسب افتراضات الجماعات المتصارعة. معرفة هذا تعني أيضاً أن اليوتوبيا والأيديولوجيا ليسا مفهومين نظريين. لا يمكننا توقع الكثير من هذه المفاهيم طالما تبقى تكوّن دائرة عملية. بالنتيجة، فإن أي ادعاء بنظرة علمية إلى

الأيديولوجيا لا يعدو كونه مجرد ادعاء. ربما كان هذا الاستبصار طريقة أخرى للقول مع أرسطو بأننا لا يمكن أن نتوقع نفس القدر من الدقة في الشؤون الإنسانية كما في العلمية. ليست السياسة علماً، إنها فن توجيه المرء لذاته بين جماعات متصارعة. يجب أن يبقى مفهوم السياسة سجالياً؛ هنالك متسع للسجال في الحياة، والإقرار بذلك هو الفحوى الصادقة للمشكلة. ليست السياسة مفهوماً وصفياً، بل مفهوماً سجالياً يقدمه الجدل بين اليوتوبيا والأيديولوجيا.

الاستبصار الثاني لمناقشتنا هو إذا كانت اليوتوبيا هي ما يدمر نظاماً ما معطى، فإن الأيديولوجيا هي ما يحافظ على النظام. يعني هذا أن إشكالية الهيمنة ومكان القوة في بنية الوجود الإنساني تصبحان قضية مركزية. ليس السؤال فقط من يملك القوة، ولكن كيف يتم إضفاء الشرعية على نظام قوة ما؟ تنشط اليوتوبيا أيضاً على مستوى عملية إضفاء الشرعية، وهي تدمر نظاماً معطى من خلال عرضها طرقاً بديلة للتعامل مع السلطة والقوة. محور القضية في الصراع بين الأيديولوجيا واليوتوبيا هو الشرعية، وفي المحاضرة القادمة سأتناول ماكس فيبر للبحث في هذه القضية الحاسمة. أفكر أيضاً بعمل حنا ارندت الرئيسي. تبقى ارندت تعاود طرح السؤال المتعلق بالعلاقة بين القوة والعمل والشغل والفعل في الوجود البشري، وهي تصوغ هذه الاشكالية بلغة المقولات الوجودية، وليس فقط البنيات الاجتماعية.

نتيجة ثالثة لمناقشتنا هي أننا ما أن نضع الصراع بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بصيغة إضفاء الشرعية أو التشكيك بنظام القوة، حتى يبدو التضاد الذي أكَّد عليه مانهايم بين الأيديولوجيا بوصفها غير المضر واليوتوبيا بوصفها القابلة للتحقق تاريخياً، أقل حسماً. إذا كنا الآن نؤكد على أن اليوتوبيا هي ما يدمر النظام والأيديولوجيا هي ما يحافظ على النظام (من خلال التشويه أحياناً. لكنه يفعل ذلك من خلال عملية شرعية أيضاً في بعض الأحيان)، عندها لا يكون معيار إمكانية التحقق طريقة جيدة للتمييز بين الاثنين. وابتداءً يمكن القول إن هذا المعيار قابل للتطبيق على الماضي فقط، كما لاحظنا بالفعل. ثانياً إنه يقدس النجاح، وليس الأمر ببساطة أن نجاح فكرة ما يعني إنها خيّرة أو تدعو إلى الخير. من يعلم؟ ربما يعود ما لعنه التاريخ ليظهر في ظروف مؤاتية أكثر؟ كما أن إمكانية التحقق ليست

معياراً جيداً لأن الأيديولوجيات مُحققة بالفعل بمعنى ما. إنها تعزز ما هو قائم. لا يتحدد العنصر «غير الواقعي» في الجدل بواسطة ما هو غير قابل للتحقق ولكن بواسطة المثالي، في وظيفته الساعية إلى إضفاء الشرعية. المتعالي هو «ما يجب» الذي يخفيه «ما هو موجود».

أكثر من ذلك فإن اليوتوبيات نفسها لا تتحقق مطلقاً ما دامت تخلق **مسافة** بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. تصنيف مانهايم نفسه لليوتوبيات يؤكد هذا ويبين أيضاً أن مانهايم نفسه لم يطبق معيار إمكانية التحقق حتى النهاية. وكما سنناقش بتوسع أكبر في المحاضرات المكرسة حصراً لليوتوبيا، يدّعي مانهايم أن الشكل الأوَّل للعقلية اليوتوبية انطلق عند النقطة التي قامت بها النزعة الألفية Chiliasm «بضم قواها إلى جانب المطالب الفعالة للطبقات المضطهدة في المجتمع» تحت قيادة توماس مونزر وجماعة إعادة التعميد Anabaptists (211). هذا الاقتران وفّر لحظة المسافة اليوتوبية الأصلية. عند النهاية الأخرى للتصنيف ـ الفترة الراهنة ـ يستشرف مانهايم **الفقدان** الفعلي لليوتوبيا في «الهبوط التدريجي» و«التقارب الأكبر مع الحياة الواقعية» من قبل القوى اليوتوبية (248). الصفة الحاسمة لليوتوبيا إذن ليست إمكانية التحقق ولكن الحفاظ على روح المعارضة. إن انحلال اليوتوبيا في الحالة الراهنة، التهديد بفقدان المنظور الكلي الناجم عن اختفاء اليوتوبيا، يقود إلى حالة تفقد فيها الأحداث المتناثرة معناها. «يختفي إطار المرجع الذي نقوّم وفقه الحقائق ونبقى مع سلسلة من الأحداث المتساوية كلها بقدر تعلق الأمر بمغزاها الداخلي». (253). إن استطعنا تخيل مجتمع يتحقَّق فيه كل شيء فإنه سيشهد التطابق. لكنه سيكون مجتمعاً ميتاً ايضاً، لأنه سيفقد المسافة، والمُثُل، لن يكون له مشروع على الإطلاق. يحارب مانهايم أولئك الذين يدّعون ـ ويبشرون ـ بأننا نعيش الآن زمن موت الأيديولوجيا واليوتوبيا. إن كبح اللاتطابق، وكبح اللاترابط بين المُثُل والواقع، سيكون موتاً للمجتمع. سيكون ذلك زمن الموقف النثري، زمن «الأمر الواقع» (Sachlichkeit) (262)؛ سيكون لدينا تحديداً مجتمعٌ لا أيديولوجيّ ولا يوتوبيّ، ومثل هذا المجتمع سيكون ميتاً. ليست العلاقة الحاسمة لليوتوبيا إذن إمكانية التحقق، ولكن الحفاظ على المسافة بين ذاتها والواقع.

ربما بدا أن لتحليل مانهايم نتائج دائرية تدحض نفسها بطرق عديدة. لكننا اكتشفنا أيضاً أنه يوفر لنا الأرضية لإطار نظري جديد. علينا أن نتعلم أننا لا نستطيع الخروج من الدائرة أيديولوجيا يوتوبيا، لكننا قطعنا الخطوات الأولى باتجاه تبيان أن هذه الدائرة عملية في الواقع، وبالتالي فهي ليست مفرغة أو داحضة لنفسها.

الهوامش:

(1) للحصول على احالات إلى مناقشة نيتشه لـ Redlichkeit، انظر كارل ياسبرز، لـ **نيتشه**، ص ص 202 ـ 205. وقد ترجم هذا النص إلى الإنجليزية، لكن إحالاته إلى صفحات أعمال نيتشه قد حُذفت. انظر كارل ياسبرز، **نيتشه: مقدمة لفهم فعاليته الفلسفية**، ص ص 201 ـ 204.

11

فيبر (1)

قبل أن أدخل مناقشتي لماكس فيبر، أود ذكر بعض الكلمات عن الإطار العام الذي يقع فيه مدخلي إلى فيبر. أثناء اختبار محاضراتي لماركس أولاً ثم لألتوسير، بدأت بالمفهوم الماركسي للأيديولوجيا بوصفها تشويهاً. بقية المحاضرات عن الأيديولوجيا استجابة للمشكلة التي أثارها التوجه الماركسي: داخل أي إطار مفهومي يكتسب مفهوم الأيديولوجيا كتشويه معناه على أفضل وجه؟ لَسْتُ أنوي على الإطلاق تفنيد الماركسية، ولكن إعادة النظر في موقع بعض مقولاتها المتعلقة بالوظيفة التشويهية وتقويتها.

علينا استجابة للتوجه الماركسي بصدد الأيديولوجيا إثارة أربعة أسئلة. الأول، والذي ناقشناه مع مانهايم، هو أين نقف عندما نتكلم عن الأيديولوجيا؟ إذا كان الادعاء أن بإمكاننا مقاربة الأيديولوجيا على نحو علمي، فإن ذلك يفترض وجودنا خارج اللعبة الاجتماعية في موقع المراقب. إنه محاولة لاستقصاء مفهوم لا تقويمي للأيديولوجيا. لكن هذا مستحيل لأن علم الاجتماع نفسه ينتمي إلى اللعبة الاجتماعية. لذلك، مضى جدلي إلى تأكيد أن علينا الاحتفاظ بالعنصر السجالي للأيديولوجيا وإعطائه حقه، وهو شيء يمكن تحقيقه أساساً من خلال ربط الأيديولوجيا باليوتوبيا. نستطيع دائماً الكلام عن أيديولوجيا تحتضر من وجهة نظر يوتوبيا صاعدة. الصراع والتقاطع بين الأيديولوجيا واليوتوبيا هو ما يعطي كليهما المعنى.

سؤالي الثاني يتعلق بالعلاقة بين الأيديولوجيا والهيمنة. إحدى أقوى الأفكار

الماركسية وأكثرها بصيرة هي أن الأفكار التي تسود حقبة ما هي أفكار طبقة سائدة. هذا الربط بين الهيمنة والأيديولوجيا هو ما سأحاول إيضاحه بمساعدة ماكس فيبر. بعدها سأسأل، ثالثاً، إن كان بالإمكان الحصول على نقد للأيديولوجيا دون مشروع معين، مصلحة معينة، مثل مصلحة في توسيع الإتصال، أو مصلحة في التحرير، وهكذا. وسأتناول هابرماس بصدد هذه الرابطة بين نقد الأيديولوجيا ومصلحة من نوع محدد، مصلحة لا يمكن وضعها ببساطة، كما عند ألتوسير، في جانب الأيديولوجيا، لأن النقد دون مصلحة تسنده سينهار.

سؤالي الرابع والأخير يتعلق بإمكانية وجود تشويه في المجتمع دون أن تكون للمجتمع بنية رمزية أولية. ومفاد فرضيتي أن ما يتعرض للتشويه على أكثر المستويات أهمية هو البنية الرمزية للفعل. منطقياً، إن لم يكن زمنياً، يجب أن تسبق الوظيفة التكوينية للأيديولوجيا وظيفتها التشويهية. لا يمكننا معرفة ما يعنيه التشويه دون أن يوجد شيء تعرض للتشويه، شيء كانت له نفس الطبيعة الرمزية. سأقدم غيرتز بصفته أفضل مؤلف قام بهذا الإيضاح. أنا نفسي نشرت شيئاً حول هذا الموضوع في فرنسا قبل أن أعرف غيرتز[1]، لكني سأستخدم غيرتز لأني أعتقد أنه طوّر القضية أفضل مما فعلت. يقول غيرتز إن بإمكاننا تعريف الوظيفة التكوينية للايديولوجيا على مستوى ما يسميه الفعل الرمزي.

لذلك تبدأ المحاضرات عن الأيديولوجيا ككل من المستوى السطحي للأيديولوجيا كتشويه، لتنطلق إلى مستوى ثانٍ هو ارتباط الأيديولوجيا مع الهيمنة، ثم إلى الربط الانتقالي الحاسم بين المصلحة والنقد، وأخيراً إلى ما أسميه الوظيفة التكوينية للأيديولوجيا. والحركة تحليل ارتدادي للأيديولوجيا من وظيفتها التشويهية إلى وظيفتها الشرعية ومن ثم إلى وظيفتها التكوينية.

هذا الطرح للأيديولوجيا سيسمح لنا، في نهاية المحاضرات، بتأسيس شخصية اليوتوبيا بالمقابل. سواء كانت الأيديولوجيا تشويهية أو وسيلة لإضفاء الشرعية أو تكوينية فإنها تتولى دائماً وظيفة الحفاظ على هوية ما، سواء كانت هوية جماعة أو فرد. لليوتوبيا، كما سنرى، الوظيفة المضادة: فتح أفق الممكن. حتى عندما تكون أيديولوجية ما تكوينية، كما حين تعيدنا، مثلاً، إلى المآثر ـ الدينية أو السياسية. . . إلخ ـ التي أسست جماعة ما، فإن فعلها يجعلنا نكرر هويتنا. وظيفة

المخيلة هنا مرآتية أو استعراضية. اليوتوبيا، من جهة أخرى، تمثل دائماً ما هو خارجي، اللاإمكان، الممكن. والتقابل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يسمح لنا برؤية جانبي الوظيفة الخيالية في الحياة الاجتماعية.

يثير اهتمامي وأنا أنتقل إلى فيبر الآن جانب واحد من نظريته، هو مفهومه لـ Herrschaft. لقد تُرجم هذا المفهوم إلى الإنجليزية بطريقتين أساساً هما Authority (سلطة) و Domination (هيمنة)، وبالنسبة لأغراضنا القضية تحديداً هي العلاقة بين السلطة والهيمنة. هنالك سببان يجعلان مدخل فيبر إلى Herrschaft مهم بالنسبة لنقاشنا. الأول، أنه يزودنا عند التعامل مع مشكلة الهيمنة بإطار مفهومي أفضل مما يفعل الماركسيون التقليديون. (لنلاحظ أن المقارنة مع الماركسيين التقليديين، وليس ماركس نفسه. كما جادلت، يبدو عمل ماركس نفسه قابلاً لقراءة تناسب الإطار الذي أحاول تطويره). يميل الأنموذج الماركسي التقليدي إلى الميكانيكية ويستند على العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية. وهو يتضمن النزعة المحافظة المستحيلة المتعلقة بفعالية الأساس في نهاية المطاف والاستقلال الذاتي النسبي للبنية الفوقية وقدرتها على رد الفعل على الأساس. اعتماد الماركسية الكلاسيكية على فكرة الفعالية أبقاها أسيرة أنموذج مستحيل ولا جدلي في النهاية؛ مفهومها للسببية ما قبل - كانطي، ما قبل نقدي. البديل الذي يقترحه فيبر لهذا المنظور الميال إلى الميكانيكية هو الأنموذج الحثي. وسأبدأ بمناقشة أنموذج فيبر هذا لكي أثبت إمكانية تطبيق مفاهيمه الأخرى في مناقشتنا للأيديولوجيا.

تنبع أهمية فيبر، ثانياً، من أنه يوفر داخل إطاره الحثي تحليلاً تكميلياً للعلاقة بين الجماعة الحاكمة والأفكار السائدة. كما أنه يقدم المفهوم النقدي للشرعية ويناقش الاقتران بين ادعاء الشرعية وتصديقه، وهو ارتباط يدعم نظام السلطة. إنتماء مسألة الشرعية إلى أنموذج حثي ناجم عن ضرورة وضع التفاعل بين الادعاء والاعتقاد بصحته داخل إطار مفهومي مناسب، وكما سنرى، فإن هذا الإطار لا يمكن إلا أن يكون حثياً. ما أرمي إلى تأكيده هو أن الأيديولوجيا تحدث في الفجوة بين إدعاء نظام للسلطة بالشرعية واستجابتنا بلغة الاعتقاد به. وهذا التأويل يعود لي، وهو غير متوفر لدى فيبر، لذلك فهو هامش لفيبر، ولكنه ربما كان

هامشاً يُعد إسهاماً في أنموذج فيبر. تتمثل وظيفة الأيديولوجيا في أنها تضيف فائض قيمة معين على اعتقادنا لكي يتمكن من ملاقاة متطلبات ادعاء السلطة. يغتني معنى فكرة التشويه الماركسية إذا قلنا إن وظيفة الأيديولوجيا تتمثل دائماً في إضفاء الشرعية على ادعاء بها من خلال إضافة تكملة على اعتقادنا التلقائي بها. وظيفة الأيديولوجيا في هذه المرحلة هي ملء فجوة المصداقية في كل أنظمة السلطة. لكن هذا الجدل لا يكون متسقاً إلا ضمن أنموذج حثي، ولن يكون كذلك ضمن أنموذج ميكانيكي. وهو ما يدفعني إلى أن أكرس القسم الأول من المحاضرة لتوضيح الأنموذج الحثي نفسه. أمَّا نصنا فهو كتاب فيبر الرئيسي **الاقتصاد والمجتمع** Wirtchaft und Gesellschaft.

لنبدأ من تعريف فيبر لمهمة علم الإجتماع. يُعرَّف علم الإجتماع بأنه فهم تأويلي؛ أي أن فكرة التأويل موجودة ضمناً في مهمة علم الإجتماع. لن يوجد عند الانتقال من فيبر إلى غيرتز تغيير مهم في هذه الخلفية الفلسفية. «علم الإجتماع (بالمعنى الذي تُستخدم به هنا هذه الكلمة الطموحة) هو علم يشغل نفسه بالفهم التأويلي [deutend verstehen] للفعل الإجتماعي، وبالتالي بشرح سببي لمساره ونتائجه» .(4) العنصر التأويلي يتضمن العنصر السببي. لأن علم الإجتماع تأويلي فإنه قادر على تقديم شرح سببي. ما يجب أن يُؤول ويُشرح معاً هو الفعل، الفعل (Handeln) تحديداً وليس السلوك، لأن السلوك مجموعة حركات في المكان، بينما يكتسب الفعل معنى بالنسبة للفاعل البشري. «سنتكلم عن «الفعل» ما دام الفرد الفاعل يربط سلوكه بمعنى ذاتي. . .» (4) من المهم نقدياً تضمين تعريف الفعل معنى الفعل بالنسبة للفاعل. (يمكن أن نتوقع هنا حضور إمكانية التشويه داخل بُعْد **المعنى** هذا). لا يوجد فعل أولاً يعقبه التمثيل فيما بعد، لأن المعنى عنصر متمم لتعريف الفعل. ومن الجوانب الجوهرية لتكوين الفعل أنه يجب أن يكون ذا معنى بالنسبة للفاعل.

لا يعتمد الفعل على أن يكون له معنى بالنسبة لذات واحدة فقط، يجب أن يكون له معنى بالنسبة لذوات أخرى. فالفعل ذاتي ومشترك بين ذوات في آن واحد. «الفعل «اجتماعي» ما دام معناه الذاتي يأخذ بنظر الاعتبار سلوك الآخرين، وهو بالتالي يتخذ مساراً مُوجّهاً». (4) العنصر المشترك بين الذوات مندمج في

الفعل منذ البداية. علم الاجتماع تأويلي بقدر ما ينطوي موضوعه على بعد المعنى الذاتي من جانب، وعلى تفسير لدوافع الآخرين من جانب آخر. لدينا منذ البداية شبكة مفهومية تتضمن فكرة الفعل والمعنى والتوجه إلى الآخرين والفهم (Verstehn) وهذه الشبكة تكوِّن الأُنموذج الحثي. المهم لنقاشنا هو إدراك أن التوجه إلى الآخرين عنصر مكوّن للمعنى الذاتي.

يعود فيبر بعد صفحات عديدة ليصف بشمولية أكبر هذه الفكرة المتعلقة بالاتجاه إلى الآخر أو أخذه بنظر الاعتبار وذلك في معرض تناوله لمفهوم الفعل الإجتماعي. «الفعل الإجتماعي، وهو يتضمن كلاً من الإخفاق في القيام بفعل ما والخضوع السلبي، يمكن أن يتجه إلى سلوك الآخرين في الماضي أو الحاضر أو المتوقع مستقبلاً. لذلك يمكن أن يكون مدفوعاً بثأر لهجوم ماضٍ، أو تصد لهجوم حاضر، أو اجراءات دفاعية ضد عدوان مستقبلي». (22) داخل هذا الإطار من التوجه إلى الآخر، تبرز عدة عوامل. يجب أن ندرك بأن الخضوع السلبي جزء من الفعل الإجتماعي، كما أنه عنصر مكون للاعتقاد بالسلطة؛ أن تُطيع، أن تُخضع نفسك، أن تفترض مصداقية سلطة ما، هو جزء من الفعل. الإمتناع عن العمل جزء من العمل. وأكثر من ذلك، فإن توجه الفعل الإجتماعي نحو «سلوك الآخرين في الماضي أو الحاضر أو المتوقع مستقبلاً» يعني إدخال عنصر الزمن. يطور ألفريد شوتز هذه الفكرة، فيرى أننا لا نتجه فقط نحو معاصرينا، ولكن نحو من سبقنا ومن سيأتي بعدنا؛ هذا التوالي الزمني يكوِّن البعد التاريخي للفعل. أخيراً، فإن دَفعنا إلى الفعل من قبل أحداث في الماضي أو الحاضر أو المستقبل - سواء كانت عدواناً خارجياً أم غير ذلك - يُنبهنا إلى أن أحد وظائف الأيديولوجيا هو الحفاظ على الهوية عبر الزمن. ستكون هذه نقطة رئيسية في مناقشتنا لغيرتز. لدى أريك أريكسون نظرية مشابهة عن دمج الفرد للمراحل. لكن ما يبقى أكثر العناصر دلالة في تعريف الفعل الإجتماعي هو توجهه إلى سلوك الآخرين. هذا التوجه إلى الآخرين هو العنصر الرئيسي في الأنموذج الحثي. «سلوك الفاعل يتجه **محملاً بالمعنى** إلى سلوك الآخرين. . .» (23؛ التأكيد مضاف)

إذا كنت أُلح على هذا التعريف للفعل الإجتماعي، فإنما لكي أجادل ضد ذلك الموقع الذي يمثله ألتوسير. إن وضعنا كل إشارة إلى الذات في جانب

الأيديولوجيا التشويهي، يعزلنا عن تعريف العلم الإجتماعي حين يكون موضوع دراسته الفعل. إذا لم يتوفر فاعل ليستخلص معنى من سلوكه/ سلوكها، فإن ما لدينا ليس فعلاً بل سلوكاً. نحن محكومون إذن إما بالسلوكية الإجتماعية أو باختبار القوى الإجتماعية من قبيل الكيانات الجمعية، الطبقات، وما إلى ذلك، ولن يوجد من يتجه إلى فهم معنى هذه القوى أو يحاول ذلك. يقابل الفعل المحمل بالمعنى الجبرية السببية. وكمثال على هذا الفارق يقدِّم فيبر حالة المحاكاة كموضوع مؤثر في بداية هذا القرن. كان السؤال يتعلق باحتمالية أن يكون الواقع الإجتماعي مستمد من محاكاة فرد للآخر. يطرح فيبر عن مفهوم المحاكاة صفة التأسيس لأنه تحديداً يُفرط في اعتماد السببية؛ إنه لا ينطوي على توجه محمل بالمعنى. «مجرد «محاكاة» فعل الآخرين. . . لن يعتبر حالة فعل اجتماعي محدد إذا كان محض رد فعل يخلو من توجه ذي دلالة نحو الفاعل الذي يتم تقليده». هذا الفعل «يقرره **سببياً** فعل الآخرين، ولكن ليس على نحو محمل بالمعنى». (23ـ 24؛ التأكيد في الأصل) إذا لم توجد السببية ضمن ما هو محمل بالمعنى، أي، إذا كانت الرابطة سببية فقط، فإنها ليست جزءاً من الفعل.

النقطة الأولى بصدد الأنموذج الحثي، إذن، هي أنه فهم تأويلي موجه إلى فعل الآخرين. النقطة الثانية أن فيبر يطور هذا الأنموذج عبر أنماط مثالية، ويجب أن نفهم الدور الذي تلعبه هذه الأنماط المثالية. بالنسبة لفيبر، يصبح مفهوم المعنى مطبّاً للعلم إذا عجز العلم عن تجاوز التعامل مع ما هو محمل بالمعنى بالنسبة للفرد من خلال شكل من الحدس فقط. يتركنا هذا ضائعين وسط تنوع هائل من الدوافع الفردية. وبديل فيبر هو التعامل مع الحالات الفردية من خلال وضعها ضمن أنماط مثالية، وهي لا تعدو كونها تكوينات منهجية فقط. يتمثل الواقعي دائماً في فرد يوجه نفسه/ نفسها نحو أفراد آخرين، لكننا بحاجة إلى وضع بعض الأنماط لهذا التوجه، أنماط للحث تساعدنا على تصنيف الأنماط الأساسية لهذا التوجه. لن يكون علم الإجتماع ممكناً، بوصفه فهم الفعل المحمل بالمعنى، إلا إذا أمكن تصنيف الفعل المحمل بالمعنى وفق أنماط دالة.

الفعل الإجتماعي، مثل كل فعل، يمكن أن يوجه وفق أربع طرق، ويمكن لهذه الطرق أن تكون:

(1) عقلانية ذرائعياً (Zweckrational)، أي تقرره توقعات بشأن سلوك الأشياء في البيئة وبقية الكائنات البشرية...
(2) عقلانية قيمية Wertrational، أي يقررها إيمان واعٍ بالقيمة لذاتها لشكل سلوك أخلاقي، جمالي، ديني، أو شكل آخر، بمعزل عن احتمال نجاحه.
(3) شعوري (خصوصاً عاطفي)، أي تقرره مشاعر الفاعل المحددة وحالاته الشعورية.
(4) تقليدي، أي يقرره اعتياد متأصل. (24ـ 25).

كما سنرى بتفصيل أكبر في المحاضرة القادمة، مخطط فيبر هذا أساسي بالنسبة لمخططه الخاص بالشرعية. نمط الفعل الإجتماعي الأول الذي يعرّفه فيبر هو عقلانية غايات. وستكون له صلة أوثق في نظام الشرعية مع النمط البيروقراطي للسلطة القانونية، المدعومة بالقوانين. ويستمد النمط الثاني معناه من نظام الشرعية الذي يقدمه القائد الكارزمي Charismatic الذي يسود الاعتقاد بأنه صوت الرب، مبعوث من قبل الرب. كما أن القائد الكارزمي يعتمد على النمط الثالث، أي الرابطة العاطفية بين القائد وأتباعه. النمط الرابع، الاحتكام إلى التقليد، يلعب دوراً مهماً في نظام الشرعية بقدر اعتماد القادة على مكانتهم التقليدية في الحصول على الطاعة.

تكمن الأهمية المنهجية للأنماط المثالية في أنها تتيح لنا إدراك تعقيد حالات مفردة بواسطة نظام توافقي يعتمد على مجموعة من الأنماط الأساسية. وانطلاق علم الاجتماع على أساس الأنماط التوافقية سيمكّنهُ من التصدي لتشعب الواقع. الأنماط المثالية بنيات وسيطة، لا هي افتراضية ولا هي محض استقرائية، لكنها بينهما. فهي ليست افتراضية لوجوب دعمها من قبل التجربة، لكنها تسبق التجربة بمعنى آخر ما دامت توفر خيطاً هادياً يوجهنا. هنالك الكثير من النقاشات بصدد مكانة الأنماط المثالية، وأنا لن أدخل فيها هنا، لكن يتوجب علينا إدراك أننا لن نتمكن من مناقشة أنماط الشرعية دون أن نضع نصب أعيننا المصاعب المعرفية التي تحيط بمفهوم النمط المثالي عموماً.

يؤذن مخطط فيبر بخصوص توجهات الفعل ودوافعه بتحليله للشرعية، لأن أمثلته تتضمن على وجه الدقة التوتر بين ادعاء الشرعية والاعتقاد به. ويمكننا النظر

في التصنيف الثاني التوجه إلى مطلق، كمثال.

> **الأمثلة على التوجه العقلاني القيمي هي أفعال الأشخاص الذين ينشطون بغض النظر عن فداحة الثمن الذي يدفعونه لتطبيق قناعاتهم بصدد ما يستلزمه بالنسبة لهم الواجب أو الكرامة أو السعي إلى الجمال أو دعوة دينية أو ولاء شخصي أو أهمية «قضية» ما بغض النظر عن مكوناتها. في مصطلحاتنا، يحتوي الفعل العقلاني القيمي دائماً على «أوامر» أو «مطالب»، تكون ملزمة بالنسبة للفاعل. فقط في الحالات التي يكون بها الفعل البشري مدفوعاً بتحقيق مثل هذه المطالب اللامشروطة يوصف بأنه عقلاني قيمي. (25)**

تنشّط الأوامر والمطالب العلاقة بين الإعتقاد والإدعاء. قد تكون وظيفة أيديولوجيا سياسية ما، على سبيل المثال، الإستحواذ على قدرة الفرد على الولاء لصالح نظام قوة فعلي متجسد في مؤسسات سلطوية. نظام القوة قادر إذن على حصاد فوائد من هذا الاستعداد البشري للولاء لقضية ما، رغبة الفرد في التضحية بنفسه من أجل قضية ما. تعتمد السياسة كثيراً على هذا الميل إلى الولاء.

لقد استَبَقْتُ بشكل ما المناقشة حول الشرعية، لكن علينا الإنتباه إلى أهمية ترتيب الأفكار عند فيبر. ينطلق فيبر خطوة خطوة، بادئاً من أكثر الأفكار أهمية باتجاه الأفكار المستمدة منها. لن يكشف مفهوما الإعتقاد والإدعاء معناهما الممكنين بالنسبة للأيديولوجيا قبل اكتمال تطور أفكار فيبر الأخرى. ومما له أهمية عظمى في تطور أفكار فيبر وجوب ملاحظة أن مفهوم القوة يأتي في النهاية وليس البداية. يبدأ فيبر بذكر ما يجعل الفعل إنسانياً، ثم ينتقل إلى ما يجعل الرابطة الإجتماعية محمّلة بالمعنى؛ ويقول إن علينا قبل طرح فكرة القوة أن نطرح فكرة أخرى وسطية هي النظام.

إدخال مفهوم النظام انعطافة حاسمة في تحليل فيبر. وهذه الكلمة Order اكتسبت العديد من المعاني المصاحبة السلبية بالإنجليزية، لكن علينا الإقتراب من المصطلح في أكثر معانيه أصالة، بوصفه تكوين كلٍ محملٍ بالمعنى مؤلف من أفراد. الكلمة الألمانية هي Ordnung، وتعني تنظيم للكائنات البشرية يسبق الأنظمة بمعنى الأوامر الإلزامية. يجب أن لا نسارع إلى وضع فكرة الأمر الإلزامي في مفهوم النظام

قبل الأوان؛ بدلاً من ذلك يجب أن نميل إلى التفكير بلغة نظام كائن حي؛ وهي بنية حية تطرح علاقات الأجزاء بالكليات داخل الكائن البشري. لكي يبرز فيبر الفارق بين النظام والأمر الإلزامي، يُركّز مناقشته على فكرة النظام الشرعي، وهي حركة مهمة رغم ما يمكن أن تسببه من إرباك ناجم عن الإشارة إلى مفهوم الشرعية في وقت مبكر جداً من التحليل. يجب أن نبتعد عن تعريف النظام بلغة القوة فقط. كما سيرى غيرتز، ينبهنا هذا التمييز إلى أن للأيديولوجيا دورها بالفعل على هذا المستوى. وسأجادل بأن غيرتز يطرح مفهومه للأيديولوجيا التكوينية على مستوى النظام الشرعي تحديداً. لا نستطيع الكلام عن نظام مفروض بالقوة فحسب لا يدّعي الشرعية على الإطلاق. إدعاء الشرعية عنصر مكون للنظام.

يمكن ضمان شرعية نظام ما بطريقتين رئيسيتين:

I - يمكن أن يكون الضمان ذاتياً بحتاً، من خلال كونه إما

1 ـ شعوري: ناتج عن استسلام عاطفي، أو

2 ـ عقلاني قيمي: يقرره الإعتقاد بالمصداقية المطلقة للنظام بوصفه التعبير عن القيم القصوى لنمط أخلاقي، جمالي، أو أي نوع آخر؛ أو

3 ـ ديني، يقرره الإعتقاد بأن الخلاص يعتمد على طاعة النظام.

II- ولكن يمكن ضمان شرعية النظام أيضاً (أو بمجرد) توقع نتائج خارجية محددة، أي من خلال حالات انتفاع. (33)

نلاحظ مرة أخرى التوازي الجزئي بين أنماط التوجه الموصوفة سابقاً وأنماط الشرعية. ومما له دلالة أكبر وهو ليس من قبيل الصدفة أننا لكي نتكلم عن النظام مضطرون للكلام عن الشرعية، ولكي نتكلم عن الشرعية لا بد أن نتكلم عن الدوافع. لا ضمانة لنظام ما إلا داخل منظومة دوافع. ولا تكتسب تعابير فيبر معناها إلا داخل الإطار المفهومي للفعل المُحمل بالمعنى.

رأينا للتو أهمية أن تطرح مشكلة الشرعية من خلال مشكلة النظام. وليس اقل أهمية أننا لا نتمكن من إعطاء الشرعية لنظام ما إلا بالإحالة إلى الإعتقادات والتمثيلات التي يحملها أولئك الذين يمثلون رعاياه. وجهة نظر الوسيط أو الفاعل هي المقصودة هنا.

يمكن أن يعزو الفاعلون الشرعية إلى نظام اجتماعي اعتماداً على فضيلة:

(أ) التقليد: الصحيح هو ما كان دائماً كذلك؛

(ب) ايمان شعوري، خصوصاً عاطفي: الصحيح هو ذلك الذي تكشّف حديثاً أو يمثل قدوة.

(جـ) إيمان عقلاني قيمي: الصحيح هو ذلك الذي استُدل على أنه مطلق؛

(د) تشريع إيجابي يعتقد أنه قانوني. (36)

لسنا مهتمين بالمخطط لذاته؛ هنالك الكثير من التصنيفات المتداخلة عند فيبر، وقد سببت الإرباك للمعلقين عليه. نجد أحياناً أربعة أنماط ـ وهي ليست دائماً نفس الأربعة على وجه الدقة ـ، بينما هنالك في أماكن أخرى، كما في نظام الشرعية، ثلاثة أنماط. لا يثير اهتمامنا هذه التضاربات الممكنة في وصف فيبر، ولكنْ مستوى مفاهيمه العام. لا بد أن ندرك أن هذا المستوى يكون دائماً حتياً ما أن يُطرح مفهوم الشرعية.

لا يترك فيبر مجالاً للشك في أن شرعية نظام ما هي المفتاح المركزي لمشكلة السلطة. بعد بضع أسطر من المقتبس المذكور أعلاه يعلق فيبر: «كل التفاصيل الإضافية، عدا بعض المفاهيم الأخرى التي سيتم التعريف بها أدناه، تنتمي إلى علم اجتماع القانون وعلم اجتماع الهيمنة Herrschaftssozialogie». (36) ونحن نتذكر أن المفهوم المطروح للبحث هو Herrschaft؛ إنه المفهوم الأساسي الذي تتجه نحوه مناقشتنا بإطراد. يُطرح مفهوم السلطة أو الهيمنة عند النقطة التي يتم النظر فيها إلى النظام والشرعية معاً. ونجد أولى التلميحات إلى ما يطوره فيبر في الفصل الثالث من **الإقتصاد والمجتمع**، وهي مناقشة سنلتفت إليها في المحاضرة القادمة.

لكننا نحتاج لكي نفهم علم اجتماع السلطة أو الهيمنة إلى أن نقدم اولاً بعض المفاهيم الوسطية الأخرى. وسنكتفي بالنظر في الأربعة التي تهم نقاشنا اللاحق. أول مفهوم وسطي بعد ذلك المتعلق بالنظام يختص بنمط الصلة أو الإرتباط الإجتماعي (40هـ.) وهو نمط لا يهمنا على نحو مباشر، لكن مما له صلة بالموضوع بالنسبة لعملية الشرعية تحديد إن كانت الصلة إندماجية بعمق أو

مجرد صلة ترابطية. والفارق بين الاثنين هو امتلاك الناس لشعور الإنتماء إلى بعضهم البعض (Gemeinschaft) أو اعتقادهم أن روابطهم مع الآخرين تمثل صلة تعاقدية، أي أنها خارجية أكثر منها متداخلة (Gesellscaft). هذا التمييز كلاسيكي في علم الإجتماعي الألماني، وقد كانت له بعض النتائج البغيضة للأسف. لقد صار الدفاع عن الإندماجي ضد الترابطي في السابق أحد حجج علماء الإجتماع النازيين رغم أن تلك ليست غاية فيبر على الإطلاق. لقد تم التأكيد على دعم الحياة المشتركة بروابطها العاطفية ورفض الصراع؛ وكان مفاد الجدل أن وحدة العرق أو الأمة أعظم من صراع الطبقات. أُخفيت حينها حقيقة أن ما يكمن خلف الرابطة الإندماجية Gemeinschaft هو في الغالب القهر.

بالمقابل نجد فيبر، رغم أن علم اجتماعه لا تقويمي عموماً، يُعلي أكثر من شأن العلاقة الترابطية. الغلبة في عنوان كتابه من حصة الترابطية Gesellschaft وليس الإندماجية Gemeinschaft. إن الاهتمام بالصلة الترابطية ينطلق من التقاليد العدلية المتعلقة بالعقد من هوبز إلى روسو ومن لف لفّهم. (يمكن أن نلاحظ أن بالإمكان قراءة روسو على أنه يدعم كلا النمطين للرابطة الإجتماعية، لأن الإرادة العامة أقرب إلى الإندماج منها إلى التجميع). فيبر مهتم بمشاكل الإقتصاد وبنية السوق بقدر اهتمامه ببنية السلطة، وهو يؤكد على الصلة الترابطية على طول الخط باعتبارها الأكثر عقلانية. الغلبة بالنسبة لفيبر تكون للصلة الترابطية، على الأقل في تلك العلاقات الإقتصادية التي تعتمد على سوق النظام الرأسمالي. العالم هنا حقل صراع، والأفراد والمنظمات يرتبطون بعضهم ببعض عبر تشكيل عقود. الدولة البيروقراطية ـ التي تتسم نظرة فيبر إليها عموماً بالإيجابية التامة ـ تمثل نموذجاً آخر على العلاقات الترابطية. لا يوجد إحساس بالإنتماء العاطفي في علاقة العمال مع نظام الإدارة، وفيبر يرى في ذلك أمراً جيداً. تُناط بالعمال أدوار اجتماعية، وهذه الأدوار ترتبط بعضها ببعض دون أن تختلط مع المشاعر. يجد فيبر خطورة في دور المشاعر، لأنها تقود على وجه التحديد إلى البحث عن فوهرر Führer أو قائد. هنالك الكثير من الوشائج الخفية بين فكرتي الإندماج والفوهرر.

غالباً ما نستنكر في مجتمع اليوم النظام البيروقراطي، ولسبب أوجه من فيبر. لكن ما يمكن أن نتعلمه من فيبر هو أن أي حلم بالعودة إلى الجماعي بدلاً من

الترابطي يمكن أن يكون غامضاً تماماً. محاولة إعادة بناء المجتمع بوصفه كومونة كبيرة يمكن أن يقود إما إلى نتائج يسارية متطرفة أو يمينية متطرفة؛ فوضوية أو فاشية. وربما دل تذبذب مفهوم الرابطة الإندماجية Gemeinschaft بين هذين القطبين بشكل نموذجي على طبيعته ودعانا على الأقل إلى بعض اليقظة. لا يعني هذا أن الصلة الترابطية المجردة لا يعوزها شيء أو لا تؤدي إلى خسارة شيء؛ هنالك، على سبيل المثال، افتقاد الإحساس بإنجاز عمل مشترك. لكن نمط التحليل الذي دشنه غيرتز للأيديولوجيا يمكن أن يكون إحدى طرق إعادة تأسيس الأبعاد الإيجابية للرابطة الإندماجية Gemeinschaft. يمكن أن تلعب الشخصية التكوينية للأيديولوجيا دوراً مهماً، لأن «وجود خواص مشتركة» ـ العرق، وحتى اللغة ـ كما يقر فيبر لا تكفي وحدها لتوليد «علاقة اجتماعية **جمعية**» (42، التأكيد مضاف).

مفهوم ثان وسيط بعد أنماط الروابط الإجتماعية هو درجة انغلاق المجموعة (43 هـ.) لهذا المفهوم أهميته أيضاً بالنسبة لنظرية محتملة في الأيديولوجيا تعتمد على فيبر، وذلك لإرتباط مشكلة هوية جماعة ما بوجود حدود إقليمية أو غيرها تقرر من ينتمي ومن لا ينتمي إليها. قواعد الانتساب، وبالتالي الاستبعاد، لها أهميتها في تكوين هوية جماعة ما. مرة أخرى يمكن أن يسهم غيرتز هنا لإمكان ارتباط فكرته عن الأيديولوجيا كنظام ثقافي بالحفاظ على الهوية الإجتماعية. إهتمامي بالإطار المفهومي لفيبر أكثر من محتواه يجعل من الأجدى توجيه الإهتمام في هذه النقطة إلى عدم قدرتنا على تعريف مفهوم الإنغلاق بمصطلحات ميكانيكية. بينما قد يبدو أن انغلاق شكل ما أمر مادي، فإن المفهوم حثي أيضاً: «**الدوافع** الرئيسية لانغلاق علاقة ما هي (أ) الحفاظ على خاصية...؛ (ب) انكماش المزايا بالنسبة للحاجات الإستهلاكية...؛ (جـ) نمو ندرة فرص الإكتساب» (46؛ التأكيد مضاف). لا بد إذن من تعريف مفهوم الإنغلاق نفسه داخل نظام حثي.

المفهوم التالي يطرح التمايز داخل بعض الجماعات المغلقة بين الحاكمين والمحكومين؛ والنظام مفروض من قبل قسم من هذه الجماعات. هذا النمط حاسم بالنسبة لفيبر لأنه يدرج في تحليل النظام مفهوم القوة. يمكن أن نتخيل

نظاماً دون تراتبية؛ لدى الكثير من اليوتوبيات فكرة حياة مشتركة منظمة تتساوى فيها كل الأدوار. ولكن عندما نطرح التمايز بين الحاكم والمحكوم فإننا نطرح أيضاً نمطاً معيناً من البنية السياسية. يسمي فيبر هذا النمط تنظيماً Verband. وهو لا يتطابق مع التمييز بين الإندماج Gemeinschaft والترابط Gesellschaft، لأن الأخير يتضمن طبيعة الرابطة - داخلية أو خارجية - بين الأفراد، بينما المفهوم المهم هنا هو التراتبية. تُطرح داخل الكيان الجماعي بنية تراتبية. «تُسمَّى العلاقة الإجتماعية التي إما أن تكون مغلقة أو تقيد قبول الغرباء تنظيماً (Verband) عندما يَفرض تعليماتها أفراد بعينهم: رئيس، وربما هيئة إدارية تتمتع في العادة أيضاً بقوى تمثيلية». (48) بمقدرونا تمييز الكيان الحاكم بصفته طبقة متميزة داخل الجماعة.

لدينا الآن إلى جانب مفهوم الكيان الحاكم هذا فكرة نظام مفروض بالقوة. (سبق مفهوم الكيان الحاكم لدى فيبر مفهوم الطبقة الحاكمة، رغم أن فكرة الحكم هي المهمة بالنسبة لأغراضنا). لا تساهم الجماعة ككل في تنظيم نفسها؛ هنالك بدلاً من ذلك من هم في موقع فرض النظام ومن يتم إخضاعهم للنظام. وتنطلق مشاكل الشرعية الملموسة من تقسيم العمل هذا بين الحاكم والمحكوم؛ ويمكن الخروج بتعريف للأيديولوجيا من ضرورة إضفاء الشرعية على فرض قوانين الكيان الحاكم. يؤكد فيبر بقوة مفهوم الفرض الذي يتعاصر مع هذه القطبية بين الحاكم والمحكوم. «هذا المعيار حاسم لأنه ليس مجرد مسألة فعل يتجه إلى نظام ما، لكنه يهدف تحديداً إلى **فرضه**». (48، التأكيد في الأصل). لدينا الآن نوع محدد من الفعل لا يتجه إلى فعلِ الآخرين ولكن إلى منظومة الفرض: دعوة إلى الطاعة واتباع القواعد، حتى لو كانت متطلبات هذا النظام دمثة أحياناً مثل إيقاف سيارتنا عند الإشارة الحمراء. رغم أننا لم نؤسس القاعدة فنحن موجّهون إلى النظام الذي فرضها. ربما جادل أحد بأن من مصلحتنا قبول القاعدة - نحن نشعر بأمان أكبر مع وجود إجراءات تنظيمية على الطريق - لكن علينا إدراك أن هذا يصبح أحد الدوافع نحو إضفاء الشرعية على النظام وقواه المستخدمة في الفرض.

ليس كل شكل من العلاقة الجماعية أو الترابطية تنظيماً. يشير فيبر إلى أننا لا نسمي تنظيماً العلاقة الشبقية أو جماعة من الأقارب دون قائد (48- 49). الفكرة

الرئيسية إذن نظام سلطة اتخذ صيغة شكلية. بالنسبة لي، يقوي هذا فكرة أن الصراع بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يظهر دائماً على هذا المستوى. القضية الأساسية في كل الأيديولوجيا تتمثل في نهاية المطاف في إضفاء الشرعية على نظام سلطة معين؛ بينما هي في كل اليوتوبيا تخيّل طريقة بديلة لاستخدام القوة. قد تطلب اليوتوبيا، مثلاً، أن تُحكم جماعة ما دون تراتبية أو من خلال إعطاء القوة إلى الأكثر حكمة (كما في حل أفلاطون، الملك ـ الفيلسوف). ولكن مهما كان تعريف اليوتوبيا للسلطة، فإنها تحاول أن تقدم حلولاً بديلة لنظام القوة القائم. وظيفة الأيديولوجيا، من جهة أخرى، تتمثل دائماً في إضفاء الشرعية على ما هو مُعطى، النظام الفعلي لحكم أو سلطة.

عندما ينظر فيبر في مفهوم الفرض يكون جدله أننا لا نمتلك مثالاً على مجتمع يخلو من عنصر القواعد المفروضة. ليس من المحتمل وجود شكل من الحكم قادر على إرضاء الجميع. ليست الفروقات في المصالح فقط ولكن في العمر (أولئك الذين يكونون أكثر توجهاً نحو قيم الماضي) وهكذا. والتسليم بخضوع الأقلية للأغلبية يعيد طرح عنصر القهر. الحالة الوحيدة التي قد يبدو فيها أن لا وجود للإكراه هي جماعة الإجماع، لكن هذه الجماعة يمكن أن تكون فعلياً الأكثر قهراً. دائماً ما يكون قانون الإجماع أخطر من قانون الأغلبية، لأننا على الأقل يمكن أن نتعرَّف في حالة الأخير على الأقلية في وقت لاحق ونحدد حقوقها. إذا عملنا على أساس الإجماع سيخسر أولئك الذين لا يشاركون بنفس القدر في الإجماع كل حقوقهم، لأن حقوقهم غير محددة. وإذا استخدمنا صور أوريل يمكن أن نقول أن كل الفرنسيين كانوا عام 1791 متساوين عدا بعضهم ممن كان أكثر تساوياً من الآخرين؛ وهؤلاء الآخرون أُرسلوا إلى المقصلة. أما بالنسبة لفيبر نفسه، فإنه يناقش فرض النظام ليس من خلال علاقته مع الإجماع ولكن حكم الأغلبية.

> يكون نظام ما «مفروضاً» دائماً ما دام لا يصدر عن قبول شخصي طوعي لكل الأفراد الذين يتعلق بهم الأمر. لذلك فإن مفهوم الفرض يتضمن «حكم الأغلبية»، لأن الأقلية يجب أن تخضع. لهذا السبب مرت فترات طويلة كانت فيها شرعية حكم الأغلبية إما غير مدركة على الاطلاق، أو منظور إليها بتشكك. (51)

يستحسن فيبر أولئك الذين يبدون بعض التحفظات على حكم الأغلبية وذلك لإدراكهم أنه نوع آخر من العنف، ربما كان إدراك الفرق أصعب لكنه يبقى عنفاً، خصوصاً مع عدم وجود قواعد تؤسس حكم الأغلبية. حتى القبول «الطوعي» ينطوي على قدر من الفرض. هنالك في كل الأنظمة الإنتخابية دائماً خدعة ما تساعد في الحصول على الإستجابة المطلوبة من الناخبين، إما من خلال تفريقهم أو من خلال القيام بإجراء يسمح للنظام بالفوز على منتقديه. لكن فيبر لم يبلغ في هذه المرحلة من طرحه لموضوع فرض النظام الحد الذي بلغته هنا. فهو يقول مرة أخرى «سيخضع هذا لنقاش أوسع في علم اجتماع القانون والهيمنة». (51) ما حاولت القيام به هو التقاط أغلب المقاطع التي تم فيها تأسيس مشكلة السلطة في حالتها الأساسية.

في مناقشة فيبر لطبيعة النظام كانت المفاهيم الأساسية التي طرحها تتعلق بالصلة الترابطية أو الإندماجية وانغلاق الجماعة وتراتبية الجماعة. وقد احتوى مفهوم التراتبية بدوره على علاقة ذات بنية إلزامية. عند هذه النقطة فقط يطرح فيبر Herrschaft باعتباره مفهوماً مكتملاً؛ إنه العلاقة بين الأمر والطاعة. بينما ينقل بعض المترجمين، بارسون على وجه الخصوص، **Herrschaft** على أنه السلطة أو التحكم الإلزامي، أميل إلى الترجمة المستخدمة في الطبعة التي نتناولها للكلمة على أنها «الهيمنة». استخدام كلمة «هيمنة» يوضّح الأمور. «الهيمنة Herrschaft هي احتمالية أن يُطاع أمر ذو محتوى محدد معطى من قبل جماعة معطاة من الأشخاص» (53). توقع طاعة الآخرين هو ما يعرّف **Herrschaft**. يمتلك نظام القوة مصداقية معينة، وهي تسمح له بالتعويل على سلوك أعضائه. حين ينزل ضباط الشرطة إلى الشوارع فإنهم يتوقعون أن يُخضع كل واحد سلوكه لهم. ولا تأتي الطاعة نتيجة قوة الضباط فقط ـ نتيجة قدرتهم على تنفيذ رغبتهم، حتى في القتل ـ لكنها أيضاً نتيجة إيمان الناس بوظيفتهم. المشكلة التي يتصدى لها فيبر هي كيف يكون بعض الناس في موقع يمكنهم من أصدار الأوامر للآخرين بنجاح. احتمالية التزامنا بالقواعد نفسها تكوّن الهيمنة. لا تبتعد هذه الحالة كثيراً عن علاقة السيد/ العبد التي طرحها هيغل؛ إذ يعتقد العبد أن السيد هو الصورة الحقيقية للكائن البشري ليس فقط لأنه كعبد الأضعف ولكن لأنه يعتقد بأن السيد هو الإنسان.

يصل فيبر المرحلة الأخيرة من تطويره لمفهوم النظام حين يطرح إمكانية القوة المادية. يؤكد فيبر أن إضافة التهديد بالإستخدام الشرعي للقوة إلى المفاهيم التي ذكرت سابقاً يصل بنا إلى تعريف الدولة. تعتمد بنية القوة للدولة على «إدعائها **احتكار** الإستخدام **الشرعي** للقوة المادية في فرض نظامها» (54، التأكيد في الأصل). (لاحظ أن مفهوم الإدعاء، «**إدعائها** احتكار. . .» يُطرح هنا). هذا المفهوم للدولة متشائم، لكن فيبر لم يكن قط رومانتيكياً. كما أن هذا التعبير لا يبتعد كثيراً عن تعريف لينين. قال لينين في **الدولة والثورة** إن الدولة لا تعرّف بغاياتها ولكن بالوسيلة التي تستخدمها، ووسيلتها هي القهر. يتكلم فيبر على نحو مشابه:

> **«ليس بالإمكان تعريف تنظيم سياسي، بما في ذلك الدولة، من خلال الغاية التي يكرس لها فعله... من هنا بالإمكان تعريف الشخصية «السياسية» لتنظيم ما فقط من خلال الوسيلة** التي يتميز باعتمادها، استخدام القوة. هذه الوسيلة يشار إليها بالمعنى المطروح أعلاه تحديداً، وهي ضرورية بالنسبة لشخصيتها. بل هي تُرفع في ظروفٍ معينة إلى غاية بحد ذاتها». (55، التأكيد في الأصل).

الأمثلة على استخدام القوة وقد أصبح غاية بحد ذاته تتضمن حالات الطوارىء والحرب. ولكن مهما كان الشبه بين تعريفي فيبر ولينين للدولة، فإن الفرق المتبقي بينهما أن قهر الدولة بالنسبة لفيبر لا يتثبت في نهاية المطاف من خلال قوتها المادية، ولكن من خلال استجابتنا الواثقة بإدعائها الشرعية. وإذا عبّرنا عن هذا بلغة أفلاطون، أمكننا القول أن ما يجعل هيمنة الدولة ممكنة هو بنيتها السفسطائية أو البلاغية أكثر منه قوتها المحض. رغم ذلك، يجب أن نبقى مصرّين على حقيقة أن الدولة تُعرف بلجوئها إلى القوة. للدولة الكلمة العليا بمعنى القوة. يمكنها أن تودعنا السجن، بينما ليس بوسع أية جماعة أخرى أن تفعل ذلك قانونياً. وأخيراً فإن استخدام الدولة للعنف مبرر قانونياً. لا يكتمل مفهوم الهيمنة إلا مع طرح دور القوة. كما يكتمل بطرحه ايضاً مفهوم الإدعاء، إدعاء الشرعية. يجب أن نفهم مفهوم الإدعاء ليس فقط متلازماً مع نظام ما، ولكن مع حكام، حكام يمكن أن يستخدموا القوة كملاذ أخير.

توضح الطبيعة الشائكة لإدعاء الشرعية السبب الذي يجعل المناورة لإنزال الشرعية إلى مستوى السياسة أمراً متاحاً. يصح بشكل عام القول بأن لمسألة الإدعاء طابعاً سياسياً. ومع ذلك فإن هذه المسألة ليست سياسية ببساطة، ليس بالمعنى الضيق للمصطلح، وذلك لسببين. اولاً، يجب علينا إدراك إشكالية النظام الشرعي الذي يحكم نظام الهيمنة السياسية من خلال الفكرة الوسيطة للتنظيم والترابط الإلزامي والتمييز بين الحاكم والمحكوم. إذا ماتت الدولة صدفة، فلن يكون مؤكداً إختفاء مشكلة النظام الشرعي. سيتواصل دور الأيديولوجيا. السبب الثاني في أن الشرعية ليست مسألة سياسة أو قوة، هي أننا لا نستطيع التخلص من الإطار الحثي، لأن **الإدعاء** بالشرعية لا يكتسب معناه إلا ضمن هذا الإطار.

مهّد تحليلنا لمقولات فيبر عن النظام السياسي الأرضية لمناقشة البنية الأيديولوجية لنظام الشرعية في محاضرتنا القادمة. أود في الختام أن أكرس بعض الوقت لتحليل طبيعة البنية التأويلية لفيبر. قد يعترض الماركسيون على مخطط فيبر ليس فقط لأن الطبقة لا تمثل فيه المفهوم الأساسي، بل لأن الطبقة ليست بين مفاهيمه الأساسية. فرض النظام خاصية بنيوية لا ترتبط بالضرورة مع الصراع الطبقي. هنا يظهر ميل فيبر المضاد للماركسية. وتعاريفه مطروحة لتشمل أية مجموعة، سواء في مجتمع طبقي أو مجتمع لا طبقي من حيث الإمكانية. يطور فيبر تحليلاً لا زمنياً لبعض الأسئلة الأساسية؛ ومخططه يسعى إلى تجاوز التاريخ. إذ يفترض أن إطاره يصح بالنسبة لأي مجتمع، من المجتمع ما قبل ـ الكولمبي إلى المجتمع الحديث. يمكن أن تتركز الإستجابة الماركسية تحديداً على أن التاريخ مستبعد من مدخل فيبر، وهذا واضح في استبعاده لمفهوم الطبقة، لأن التاريخ، كما قد يقول الماركسيون، بدأ مع تاريخ الطبقات. أعتقد أن فيبر يمكن أن يدافع عن توجهه بالجدل أن التاريخ غير جوهري لتعريف البنية الأساسية للمجتمع. يمكن أن يتفق مع الماركسيين في أننا نحيا الآن في مجتمع البنية الطبقية فيه حاسمة، لكنه سيؤكد بأن هذا الظرف التاريخي لا يؤثر في البنية الرئيسية للمجتمع. والبرهان على ذلك أن استئصال الطبقات أو إختفاء الدور الحاكم للبرجوازية، سيؤدي إلى ظهور نفس مشاكل المبادىء واللوائح وما إلى ذلك في مجتمع لا طبقي.

أرى هجمتين محتملتين على فيبر من قبل أولئك الذين يجادلون بأن أنماطه المثالية تبالغ في لا تاريخيتها. تدّعي الهجمة الأولى بأن عِظَمَ تنوع الحالات التاريخية يُوجب علينا الإنطلاق من مستوى أقرب إلى الناس العاديين. على سبيل المثال، يتميز علماء الإجتماع الأميركيون بميلهم إلى الإنطلاق بطريقة محليَّة ووصفية. وهم يبدون فتوراً عند التعامل مع مفهوم النظام بصفته كياناً شاملاً. لذلك يمكن أن يصفوا مفاهيم فيبر بالمغالاة في الأفلاطونية. هنالك نوع آخر من النقد يمكن أن يصدر عمن يرون التحليل السوسيولوجي أداة نقدية. يجادل ما بعد الماركسيون، من أمثال هابرماس، بأن المهمة ليست الوصف بقدر ما هي الفضح. لكني أتساءل دفاعاً عن فيبر إن كان بوسعنا أن نصف على نحو ملموس أو ننتقد بدون شبكة مفهومية معينة نستطيع من خلالها التعامل مع الظواهر التي ندرسها. قد تكون تعريفاتنا تقليدية إلى حد ما ـ «اسمّي تنظيماً كذا وكذا» ـ لكنها تسمح لنا أيضاً بتشخيص الحالات على نحو يتيح لنا نقاشات عن أفكار مثل القوة تكون محمَّلة بالمعنى في مختلف الظروف التاريخية والثقافية. علينا أولاً فهم البنيات التي نعيش فيها.

قناعتي، ختاماً، أن هنالك مبالغة شديدة في التأكيد على الجوانب التاريخية، إذ يمكن أن توجد بنيات مجتمعية كما يمكن تماماً أن توجد بنيات لغوية. لقد أظهر تشومسكي أن البنيات الدلالية تتمتع بديمومة تفوق ما أقر به بنجامين لي ورف وآخرون. البنيات الإجتماعية أيضاً يمكن أن تتمتع بديمومة معينة. وديمومة الإشكالية السياسية قد تفوق ديمومة البنيات الإقتصادية الأوثق ارتباطاً بالتاريخ. إن ما يسمح لنا بالتعرف على مشكلة ما حين نقرأ كتّاب الماضي السياسيين هو ذلك القدر من الشمولية في إشكالية القوة. قد يعفو الزمن على علم الأحياء الذي وضعه أرسطو، لكننا نستطيع حتى الآن التعرف على صوره ونحن نقرأ كلامه عن الديموقراطية والأوليغاركية (حكم الأقلية). ونحن نفهم ما كتبه أفلاطون عن الطاغية. يقترف البشر في السياسة نفس الأخطاء دائماً، وسبب ذلك أننا مجبرون على التعامل مع أسئلة تتصف بتكرارية شديدة مثل استخدام القوة واستخدام الأكاذيب من قبل الممسكين بالقوة، وما إلى ذلك. الماركسيون على حق عندما يجادلون بأن استبعادنا للطبقات يعني استبعاد التاريخ. إستجابة فيبر أن البنية الطبقية، التاريخية كما يمكن أن تكون، لا تُغيِّر على نحو أساسي مشكلة الكيفية

التي يجب أن تُحكم بها الجماعات الإنسانية. المصريون والإنكيون Incas والصينيون يواجهون جميعاً نفس المشاكل. ربما بدا هذا تحيزاً مني، لكني أقول لكي أبرر غياب البعد التاريخي لدى ماكس فيبر أنه يتناول الأقل تاريخية في بنية المجتمعات البشرية لأنه يعتمد على هوية معينة للدوافع.

صحيح أن أنماط فيبر المثالية تعتمد منظوراً معيناً. المتكلم من خلال أنماطه هو مثال المفكر الألماني الليبرالي في فترة ما قبل النازية. أنماطه متموضعة ثقافياً؛ إنها تعبر، كما سنرى، عن ثقة قوية في دولة القانون البيروقراطية. لكننا لا يمكن أن نعترض بأن نوع الدولة الذي ترجحه هذه الأنماط هو نفسه الذي أخفق في ألمانيا. يجب أن نميز بين إخفاق سببه خلل في البنية وآخر ينشأ لأن الناس يكفّون عن الثقة بالبنية. أن إدعاء البنية بالشرعية يستلزم بالمقابل اعتقاداً به من جانب المواطنين. عندما تغيب هذه الإستجابة للدولة وعندما يرغب الناس في قائد، فوهرر، تكون الديموقراطية ميتة بغض النظر عن مقدار مشاكلها البنيوية. من الواضح أن هنالك علة في الثقة التي تدعم الإدعاء. هكذا سيجادل، كما أعتقد، فيبر. ورغم ذلك، تبقى أنماط فيبر المثالية تتميز بقدر من التشعب. كما سنرى، ينطلق فيبر مما يسميه الأشد عقلانية إلى الأقل عقلانية، من الشكل القانوني للشرعية إلى شكلها التقليدي ومن ثم المعتمد على قيادة كارزمية. والعلامة الفارقة للكارزمي هي افتقاده العقلانية. لذلك هنالك عند فيبر تحيّز نحو العقلانية. ربما استطعنا التوفيق بين توجه فيبر المنظوري وفكرته عن البنيات المجتمعية الدائمة بالجدل أن البنيات نفسها دائمة لكن صياغتها، وصفها، وتأويلها تبقى نتاج وجهات نظر أكثر تموضعاً.

الهوامش:

(1) بول ريكور «Science et Ideologie» في «Revue Philosophique de Louvain»، 72: 328 ـ 356. وقد ترجم هذا المقال الآن وظهر تحت عنوان «العلم والأيديولوجيا» في بول ريكور **الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية**، ص ص 222 ـ 246.

12

فيبر (2)

في بداية المحاضرة السابقة ذكرت بأننا نتناول ماكس فيبر في هذه المرحلة من بحثنا لمواجهة صعوبتين رئيسيتين في نظرية الأيديولوجيا الماركسية. الأولى تتعلق بالإطار المفهومي العام للمدخل الماركسي، والذي يتخذ إلى هذا الحد أو ذاك بنية سببية من خلال فكرتي البنية التحتية والبنية الفوقية. وقد دَعونا إلى إمكانية الخروج بنموذج حثي بديل من عمل فيبر، وهو ما تكشّف في الجلسة الماضية. القوة الثانية لفيبر تكمن في قدرتنا داخل إطاره الحثي على الحصول على فهم أفضل لفكرة الأفكار السائدة التي تعبر عنها الطبقة الحاكمة. ومهمتنا التي نتصدى لها الآن هي الدفاع عن هذه الفكرة. لا يهدف تناولي لفيبر إذن معاملته كمعادٍ للماركسية، ولكن لأنه يقدم إطاراً مفهومياً أفضل لاحتواء بعض الأفكار الماركسية المهمة. يجب أن نُولي أفكار ماركس نفس الإهتمام النقدي الذي نوليه لأي مفكر آخر، لأننا سنقاوم بعملنا هذا الإبتزاز الفكري الذي يفرضه علينا أنصار الماركسية وأعداؤها على حد سواء. لا يسألنا أحد إن كنا ديكارتيين حين نتكلم عن ديكارت أو سبينوزيين حين نتكلم عن سبينوزا. نحن نأخذ الجيد حيثما نجده، وهذه كانت غايتي. الأنموذج الحثي الذي قدمته بديل عن الماركسية، لكني أقدمه من أجل التعامل مع مشكلة ماركسية.

يجب أن تزيد مناقشة هذه المحاضرة لمفهوم فيبر ومخططه للشرعية من وضوح هذا التوجه. سنركز هنا على الفصل الثالث من **الاقتصاد والمجتمع** المعنون «أنواع الهيمنة الشرعية». لقد سبق وأن استشرفنا هذا العمل عدة مرات في

المحاضرة السابقة، وذلك مع كل نقطة طرح فيها فيبر فكرة الادّعاء. وكنا قد لاحظنا أن مفهوم فيبر يتطور عبر ثلاث مراحل. هنالك ادعاء يتضمنه ابتداءً مفهوم التنظيم Ordnung نفسه. لا تعني هذه الفكرة نظاماً إلزامياً، بل تنظيماً يعطي جماعة ما شكلها، بنيتها، أنموذجها. ينطوي هذا النظام بالفعل على مسألة اعتقاد، لأنه يتكون من أفراد يوجهون أنفسهم نحو سلوك الآخرين. ولا بد من وضع كل شيء في إطار توجه الأفراد المتبادل، والاعتقاد هو نقش هذا الادعاء في الحقل الحثي لكل فرد. الكلمة التي عادة ما تُستخدم في معجم فيبر لوصف هذه الفكرة هي Vorstellung. وترجمة vorstellung بـ «اعتقاد» belief محدودة، على الأخص لأن الجانب العاطفي للاعتقاد يَطغى. ليس vorstellung اعتقاداً بقدر ما هو تمثيل. إنه تمثيل كل فرد للنظام. النظام موجود بصفته تمثيلاً فكرياً أكثر منه اعتقاداً عاطفياً.

تكتسب فكرة الادعاء معنى أكثر جذرية وقوة عندما نتحول من المفهوم العام للتنظيم و Ordnung إلى فكرة نظام ينطوي على تمييز بين الحاكم والمحكوم. ونحن هنا، كما لاحظنا من قبل، على الطريق إلى تعريف الدولة، ما دامت الدولة إحدى البنيات التي نستطيع فيها التعرف على طبقة اتخاذ القرار في التنظيم وتمييزها شكلياً. لكن هذه التراتبية لا تقتصر في وجودها على الدولة فقط، يمكن لها أن توجد داخل نظام مدرسة أو كنيسة أو تنظيم رياضي، أو حيثما تولت مجموعة معينة محددة مسؤولية اتخاذ القرارات وتنفيذها. ليس الحاضر نظاماً فحسب، بل هو نظام دخل حيز التنفيذ وتم فرضه. ومفهوم الفرض يطرح عنصر صراع الإرادات. يجب أن تَمزج فكرة الادعاء إذن ليس فقط إدراك من نكون بل وطاعة الحاكم.

تطرح الخطوة الثالثة في تطوير مفهوم الادعاء فكرة التهديد باستخدام القوة. بالنسبة لفيبر تُميّز هذه الخاصية الدولة دون كل المؤسسات الأخرى. يقول فيبر إن للدولة أن تدّعي احتكار الاستخدام الشرعي المطلق للقوة العنيفة ضد من يخرج عليها فرداً أو جماعة. في القوانين الجنائية والجزائية الخاصة بمجتمع معطى تقوم الدولة في نهاية المطاف بفرض قرار القاضي، وهي التي تكفل حسمية القرار وتنفيذه في آن واحد. هنا على وجه الدقة يمكن إدراك الشخصية المميزة للدولة. من هنا، وتوخياً للاختصار يكون لدينا ثلاث مراحل لمفهوم الادعاء: ادعاء نظام

عموماً، ادعاء جماعة حاكمة داخل تنظيم ما، وادعاء الممسكين بالسلطة امتلاك القدرة على تنفيذ النظام باستخدام القوة.

فرضيتي، ونحن نقارب النصوص التي تدرسها هذه المحاضرة، أن مشكلة الأيديولوجيا، على الأقل من حيث المبدأ، تُطرح حين نضع الادعاء بالشرعية في مواجهة الاعتقاد بالشرعية. يوفر لنا فيبر إطاراً مفهومياً لاختبار هذه المشكلة أكثر عمقاً في معناه من النظرية الماركسية، ومع ذلك فإن مشكلة الأيديولوجيا غائبة. من المحيّر ايجاد سبب يجعل فيبر يقدم لنا إطاراً مفهومياً جيداً لكن مسألة الأيديولوجيا تبقى غائبة عنه. إنه يوفر الأدوات اللازمة للتعامل مع الأيديولوجيا، لكنه لا يشير إلى هذه القضية. قد نفهم أحد أسباب هذه الثغرة من خلال ما نحتاج إلى إضافته لإطار فيبر، شيء أساسي لا يتوفر إلاّ في الماركسية، هو فكرة الطبقة الحاكمة. لا يتكلم فيبر إلا عن فكرة المجموعة الحاكمة عموماً. وربما فسر تفادي فيبر المنتظم للطبقة في قائمة مفاهيمه الأساسية صمته الغريب بشأن مشكلة الأيديولوجيا بوصفها كذلك[1]. سنعود إلى هذه المسألة في نهاية المحاضرة.

ما يثير دهشتي على وجه خاص في طرح فيبر لمفهوم الشرعية ومخططها هو تقديمه لمسألة الاعتقاد على أنها تكميلية، شيء غير تأسيسي. بالنسبة لي تقع الأيديولوجيا في المكان الخالي من هذا المفهوم. عندما يتكلم فيبر عن الادعاء، فإن تكوينه متسق، لكنه حين يتكلم عن الاعتقاد فإنه تكميلي فقط. هنالك تضارب بين المكانة التي يمنحها للادعاء وتلك التي يمنحها للاعتقاد. والدليل على هذا التفاوت يظهر على الصفحات الأولى للفصل المخصص للشرعية. يناقش فيبر دوافع الطاعة العديدة. يقول «العرف، الاستفادة الشخصية، دوافع التضامن التأثرية أو المثالية البحتة، لا تشكل أساساً يُعتمد عليه لهيمنة معطاة. **إضافة إلى ذلك** هنالك عادة عنصر آخر هو الاعتقاد بالشرعية». (213، التأكيد مضاف). عبارة «إضافة إلى» هي التي جذبت اهتمامي. الاعتقاد بالشرعية ليس من نتائج العوامل المذكورة بل شيء يضاف إليها. هذا الشيء الاضافي هو ما يجتذبني. لا تَلقى طبيعة هذه «الاضافة» معالجة محددة عند فيبر، لأنه يعود كما سنرى، إلى مخطط الادعاء. وهو يفترض أن مخطط الادعاء ينعكس في مخطط الاعتقاد، رغم حقيقة أن الاعتقاد زيادة، شيء إضافي.

قد يجادل أحد بأن استخدام فيبر لعبارة «إضافة إلى» محض مصادفة. لكن فيبر يكرر العبارة في المقطع اللاحق. «تُظهر التجربة أن الهيمنة لا تحدد نفسها طوعياً تحت أي ظرف بالتوجه إلى الدوافع المادية أو التأثرية أو المثالية كأساس لاستمرارها. **بالإضافة إلى ذلك** فإن كل نظام من هذا النوع يحاول أن يؤسس وينمّي الثقة بشرعيته». (213؛ التأكيد مضاف). هنا نجد مكان نظرية الأيديولوجيا الخالي لدى ماكس فيبر. يوضح فيبر في المقتبس المذكور بأن المعرفة المطروحة بخصوص الاعتقاد بالشرعية تستند على **التجربة**، كأن من المتعذر استخلاص هذا العامل من المفاهيم الأساسية التي قُدّمت تفاصيلها بدقة. الاعتقاد بالشرعية تكملة لا بد من التعامل معها بصفتها مجرد حقيقة واقعة، ما دامت مستمدة من التجربة. وهو يعتقد أننا نفتقد طريقة تتيح لنا فهم كيفية عمل أنظمة السلطة. تُساهم حالات الاعتقاد بشيء يتجاوز ما يفهم علماء الاجتماع على أنه دور الحث.

أتساءل إن لم تكن عدم شفافية تكملة الاعتقاد هذه هي السبب في اختيار ماكس فيبر تصنيف «أنماط الهيمنة حسب نوع **ادعاء** الشرعية الذي يقدمه كل واحد منها». (213، التأكيد مضاف) ما يوفر المخطط هو الادعاء، وليس الاعتقاد. يساهم الاعتقاد بشيء إضافي يسمح بقبول الادعاء أو افتراضه أو أخذه كأمر مفروغ منه من قبل الخاضعين لنظامه. أُطعّم الجدل هنا بفرضيتي المتعلقة بكل مشكلة دور الاعتقاد ضمن علاقته مع الادعاء. وأقدّم فرضيتي في ثلاث نقاط. أولاً، ألا نستطيع القول بأن مشكلة الأيديولوجيا تتعلق تحديداً بهذه التكملة، هذه الفجوة بين الادعاء والاعتقاد، حقيقة وجوب أن يوجد شيء ما إضافي في الاعتقاد يمكن أن يفهم عقلياً بلغة المصالح، سواء كانت عاطفية أو عرفية أو عقلية؟ ثانياً، أليس دور الأيديولوجيا سد فجوة المصداقية هذه؟ إن كانت الحالة كذلك اذن، ثالثاً، ألسنا بحاجة إلى وضع تفاصيل مفهوم لفائض قيمة، لا يرتبط مع العمل الآن بقدر ارتباطه مع القوة؟ لقد فصّل ماركس نظرية في فائض القيمة ليشرح لماذا تفوق قيمة سلعة في السوق المبلغ الذي دُفع للعامل الذي صنعها. الفرق بين ما يُدفع للعامل وما تساويه السلعة هو فائض القيمة (Mehrwert) الذي ينتجه العامل ويسرقه الذي استخدمه لكي يوفر لرأس المال مظهر الإنتاجية. كل الماركسية تعتمد على حقيقة أن لرأس المال مظهر الإنتاجية، لكنها مستمدة في الحقيقة من إنتاجية العامل رغم أنها لم تعد تُدرك بوصفها كذلك. يسمي ماركس هذا النقل للإنتاجية من العمل

إلى رأس المال فتشية fetishism السلع. وفيها يتولد لدينا الانطباع بأن النقود تُنتج شيئاً ما، أي هنالك وجود لإنتاجية الأشياء، بينما الموجود واقعياً إنتاجية الناس فقط. سؤالي يتعلق بمدى حاجتنا إلى تفصيل نظرية موازية في فائض القيمة في علاقته مع القوة وليس العمل.

إن صح هذا القسم الثالث في فرضيتي، فإنه يمكن أن يُفسر ما يحدث في المجتمعات الاشتراكية، حيث يُكبح فائض القيمة الماركسي إلى هذا الحد أو ذاك بينما ليس من كبح على فائض القيمة بلغة القوة. تركّب أنظمة سلطة على النظام الاشتراكي للإنتاج، لكن نظام القوة يبقى كما هو تماماً. ربما يشير ذلك، إذن، إلى وجود مصادر عديدة لفائض القيمة، ليس فقط المصدر الاقتصادي لفائض القيمة ولكن مصدر آخر يرتبط بمصدر السلطة أو القوة أيضاً. هذه على الأقل هي النظرية التي أقترحها. يمكن لنا صياغة هذه الفرضية عموماً بالقول إن هنالك دائماً في نظام مُعطى للسلطة ما يفوق قدرة النطاق الاعتيادي للحث على سد حاجته، لذلك توجد دائماً تكملة اعتقاد يوفرها النظام الأيديولوجي. يسمح لنا هذا الإطار بفهم موقع مثل الذي يحتله ألتوسير حيث يقول إن الدولة ليست، كما ادّعى لينين، مجرد نظام قهر، لكنها أيضاً جهاز أيديولوجي. ورغم ميكانيكية مصطلحات ألتوسير الخاصة التي تعبر عن ذلك، فإن الجهاز الأيديولوجي هو التكملة لوظيفة الدولة القهرية، وبشكل أكثر عمومية تكملة أداء المؤسسات لوظيفتها في المجتمع المدني ككل.

يجب إذن قراءة فصل فيبر عن أنواع الشرعية ببعض التحفظ. لنحاول رؤية المفقود في مخططه للادعاءات الذي يمنع تحويله إلى مخطط اعتقادات. تأشير هذا الفارق سيوفر لنا مفهوم الأيديولوجيا المفقود في النص نفسه. لا أنكر أن قراءتنا هذه موجّهة. نحن نبحث عن شيء غير موجود في النص، وعلينا لذلك أن نقرأ بين السطور. سنرى أن مشكلة الاعتقاد تبقى تعاود الظهور في نظام بدأ كتصنيفات للادعاءات وليس تصنيفاً للاعتقادات. تبقى مسألة الاعتقاد قائمة لأننا لا نستطيع أن نتكلم عن الشرعية دون أن نتكلم عن أرضيات، والأرضيات تشير إلى الاعتقادات. الأرضية في الوقت ذاته أرضية ودافع. إنها دافع، إذا استخدمنا لغة إليزابث انسكومب، يؤدي وظيفة السبب.

أفضل الأماكن للبحث عن رأي فيبر في دور الاعتقاد مخططه الشهير لأنواع ادعاء الشرعية الثلاثة. رغم إقرار فيبر إنه يصنّف أنواع الهيمنة حسب ادعاءاتها، فإن تصنيفه ينطلق في الواقع على أساس حالات الاعتقاد. لاحظوا أن فيبر لا يقدم المخطط على أنه الادعاءات نفسها، ولكن على أنه مصداقية هذه الادعاءات. والمصداقية سؤال مُوَّجه إلى أولئك الخاضعين لهذه الادعاءات وهو يستند لذلك على الاعتقاد بهذه الادعاءات.

هنالك ثلاثة أنواع صافية للهيمنة الشرعية. يمكن أن تستند ادعاءات الشرعية على:

(1) أرضية عقلية ـ تستند على **اعتقاد** بقانونية نماذج القواعد المعمول بها وحق أولئك الذين أمسكوا بزمام السلطة وفق مثل هذه القواعد في إصدار الأوامر (السلطة القانونية).

(2) أرضية تقليدية ـ تستند على **الاعتقاد** الثابت بقدسية التقاليد العريقة وشرعية أولئك الذين يمارسون السلطة في ظلها (السلطة التقليدية)؛ وأخيراً،

(3) أرضية كارزمية ـ تستند على **الاخلاص** للقدسية الاستثنائية لشخص فرد ولبطولته أو شخصيته المثالية وللنماذج المعيارية أو النظام الذي يكشف هو عنه أو يأمر به (السلطة الكارزمية). (215، التأكيدات مضافة).

في مخطط فيبر تتكرر فكرة الأرضية ثلاث مرات وفي المرات الثلاث تَرِدُ معها فكرة الاعتقاد. ورغم أن الكلمة لا ترد في الحالة الثالثة، فإن الكلام عن الإخلاص اعتقاد على نحو نموذجي. يعني هذا أن علينا لكي نضع تفاصيل نظام ادعاءات النظر في نظام الاعتقاد الذي يناظره، سواء كان اعتقاداً بنظام لا شخصي يعتمد على قواعد، أو اعتقاداً يستند على الولاء الشخصي، أو اعتقاداً بقيادية نبي أو زعيم.

ظاهرة الاعتقاد هي أبرز ما في النوع الثالث، لأننا ندرك مباشرة أصلها الديني. مفهوم الكارزما يعني هبة إلهية، وهو مأخوذ، كما يقول فيبر، من معجم المسيحية الأولى[2]. ولكن كما ينبهنا المخطط سيكون من الخطأ الافتراض بأن مشكلة الاعتقاد توجد في حالات السلطة الكارزمية أو السلطة التقليدية فقط. حتى

السلطة القانونية تعتمد على الاعتقاد. سنكرّس ما تبقىٰ من المحاضرة لمتابعة فائض قيمة الاعتقاد في الادعاء في كل من الأنواع المهيمنة الثلاثة، وسنبدأ بالسلطة القانونية.

بيّنت لنا المحاضرة السابقة أن هنالك بالفعل سبباً واحداً يفسر اعتماد السلطة القانونية على الاعتقاد. إذا افترضنا وجود نظام أمين للتمثيل ـ نظام انتخابي ما، على سبيل المثال ـ يكون حكم الأغلبية هو حكم الكل، ومشكلة الأقلية هي القبول بهذا الحكم. لا بد أن يكون لدى الأقلية بعض الثقة، بعض الأمل، في حكم الأغلبية. وحتى الأغلبية يتوجب عليها أن تكون واثقة بأن حكم الأغلبية وليس الإجماع الزائف أو الظاهري أو المزعوم هو الطريق الأفضل للحكم. لدينا هنا عنصر اتفاق من النوع الذي تعبّر عنه نظرية العقد الكلاسيكية. ودور الأيديولوجيا هنا أنها التكملة الضرورية للعقد. «تستند السلطة القانونية على **قبول** مصداقية الأفكار التالية التي تتوقف إحداها على الأخرى بشكل متبادل». (217، التأكيد مضاف) القبول هو الاعتقاد الذي تعتمد عليه السلطة القانونية. والقبول شكل من الإدراك؛ أكرر إن كلمة «اعتقاد» أضيق من أن تغطي كلمة Vorstellung الألمانية.

يطرح فيبر سلسلة من خمسة معايير تعتمد عليها السلطة القانونية. سأورد قسماً من المعيار الأول فقط، وأُلخّص الأربعة الأخرى. «ا. يمكن أن يتأسس أي مبدأ في القانون المعطى من خلال الاتفاق أو الفرض على أرضية الانتفاع العقلانية القيمية أو كلاهما، مع **ادعاء** حق الطاعة على الأقل من جهة أعضاء التنظيم». (217، التأكيد مضاف) لا مفر من إيراد فكرة الادعاء عند الحديث عن السلطة القانونية، لأننا لا نستطيع الإقرار بقانونية نظام ما اعتماداً على بنيته الشكلية فقط. لا يمكن التسليم بقانونية بنية ما دون دليل، لأنها مدار البحث. يجب أن يحتكم المبدأ القانوني إلى المصالح أو الالتزامات الشخصية، والالتزام بنظام ما له طبيعة اعتقاد يتجاوب مع ادعاء. تتعلق معايير فيبر الأخرى للسلطة القانونية بحقيقة وجوب أن تكون القواعد متسقة، وموضوعة بتعمد عادة، ونتاجاً لنظام لا شخصي. يخضع من في السلطة أنفسهم للنظام اللاشخصي ويحكمون حسب قواعده، وليس حسب ميولهم الخاصة؛ لا يدين الناس بالطاعة للسلطة كأفراد

ولكن كممثلين لنظام لا شخصي. العلاقات كلها لا شخصية. ما يجب علينا إدراكه لأغراضنا أن النظام قد أضفيت عليه الشكلية، لكن النظام يحتاج إلى اعتقادنا بهذه الشكلنة أيضاً.

إذا ما طُلب مني أن انظر بتوسع في مسألة ما هو الأيديولوجي في نظام القواعد هذا سأثير ثلاث نقاط. الأولى، حقيقة أن السلطة القانونية نفسها تتطلب اعتقاد الخاضعين لها يؤكد أن أفضل طريقة لفهم السلطة تكون داخل أنموذج حثي. ينبهنا هذا إلى إمكانية أن يكون للأيديولوجيا معنى إيجابي نحتاج إلى استحضاره إذا ما توخينا فهماً مناسباً لطبيعة الشرعية. مناقشة هذا المعنى البعيد عن الازدراء للأيديولوجيا ستكون مركز المحاضرة عن غيرتز.

الجانب الأيديولوجي الأشد سلبية الثاني لنظام قواعد ما هو احتمال أن أي نظام شكلنة يمكن أن لا يعدو حدود التظاهر ويكون موظفًا للتغطية على الممارسة الواقعية لتنظيم ما. يجب أن نقيس الممارسة الواقعية لسلطة ما وفق نظام القواعد الذي تزعمه، لكن فيبر يلتزم الصمت تجاه هذه المشكلة. لا نستطيع التسليم بصحة إعلان نظام قوة ما أنه يستند على مجموعة معينة من القواعد. المشكلة هي التفاوت بين ممارسته والقوانين المزعومة. يمكن لشكل معطى من السلطة أن يذعن ظاهرياً لمعايير فيبر، وهو يفعل ذلك تحديداً لكي يستخدم بكفاءة أكبر نوعاً آخر من القوة. وكمثال على ذلك، فضحه ماركس، استخدام العلاقة التعاقدية للتغطية على العلاقة الواقعية بالنسبة للأجر بين رأس المال والعمل. يؤكد أنموذج التعاقد أن العلاقة بين العامل والمستخدِم لم تعد علاقة عبد وسيد، لأن الفريقين متساويان قضائياً: أحدهما يقدّم العمل، والآخر يقدم المال. لأن مشاركة كل طرف في علاقة الأجر توصف بأنها حرة ومتساوية، يقال عن هذه العلاقة بأنها عقد. البنية الشكلية للأجر تخفي الطبيعة الواقعية للعلاقة بين القوى الكامنة وراءها. يجب أن نأخذ جدياً، إذن، الاتهام الذي يوجهه الماركسيون إلى ما يسمّونه ببعض الازدراء ـ وبالتأكيد الكثير من الازدراء ـ الحرية الشكلية. يجادل الماركسيون بأن ما يهمهم هو الحرية الواقعية وليس حرية الأنظمة الرأسمالية الشكلية. لكن هذا الازدراء للشكلية يمكن أن يصبح نفسه تبريراً للعنف، لذلك فالجانبان يتسمان بالنفاق بمعنى ما. مع ذلك، تبقى النقطة المهمة هنا تتمثل في إمكانية استخدام نظام شكلي

أيديولوجياً من خلال التظاهر بمسار قانوني يغطي في الواقع على نوع مختلف كلياً من المسارات.

المصدر الثالث للأيديولوجيا في نظام قواعد ربما لا يكون الاستخدام المنافق للشكلانية بقدر ما هو الدفاع عن الشكلانية نفسها، لقد زادت أهمية قضية الثقة الممنوحة للشكلانية كثيراً منذ أيام فيبر. ثقتنا بالإجراءات البيروقراطية تقل كثيراً عن ثقة فيبر بها. بالنسبة لفيبر إزالة البيروقراطية للصفة الشخصية عن العلاقات ساعدت على حماية حقوق الفرد. هنالك وجه صحةٍ في ذلك، وبعض الانتقادات للبيروقراطية تخفق في إدراك مزايا نظام مجرد يعتمد العلاقات بين أدوار. حين يغلب الطابع الشخصي على العلاقات يتحول النظام إلى نمط تسوده الكراهية والمحبة. لكن فيبر وهو يوجّه اهتمامه إلى وسائل النظام يخفق في رؤية أهدافه والاعتقادات الضمنية التي تدعمه. لاحظ التشخيص التالي: «أصفى أنواع ممارسة السلطة القانونية هي تلك التي تستخدم هيئة إدارية بيروقراطية»[3]. لا يعتمد تعريف السلطة القانونية إلاّ على الوسائل التي «تستخدمها». فرضيتي أن هذه النقلة في الاهتمام من الاعتقاد الضمني إلى الوسائل التقنية يمنع فيبر من تطوير نظرية في الأيديولوجيا عن كيفية دعم الاعتقاد للنظام البيروقراطي. سؤال فيبر هو كيف تعمل هيئة إدارية، ما هي قواعد توظيفها من قبل سلطة قانونية؟ أعتقد أن ثمة إجحافاً بحق فيبر في القول بأن تماهيه مع أكثر أنواع السلطة عقلانية يجعله يعوّل على الأكثر عقلانية في دعمها، وهو ما لا يوجد في حالات الاعتقاد ولكن في الأدوات البيروقراطية. يُستبدل البحث في الدوافع بنظرية وسائل، رغم أن فيبر بدأ بحثه بنظام دوافع. هكذا يتم إسقاط نظام الدوافع من أجل النظر إلى الأداء الوظيفي الأكثر تجريدية لهيئة إدارية.

يُعد فيبر أول من ناقش طبيعة البيروقراطية بهذه الطريقة التحليلية، أول من قدم سوسيولوجيا للمؤسسات البيروقراطية. تمتاز البيروقراطية بأن لها تراتبية موظّفين مُعرَّفة بوضوح، كما أن محيط الكفاءة معرّف، ونظام الاختيار والترقية معلن، وهكذا. وليس لأي من هذه القواعد علاقة من قريب أو بعيد مع الاعتقاد. لا يأخذ فيبر بنظر الاعتبار أن تصويره للبيروقراطية على أنها الأكثر عقلانية وبالتالي الشكل الأفضل للتنظيم هو نفسه اعتقاد؛ يتناغم مشروعه مع الوصف فقط. ينتج

عن ذلك أن فيبر لا يتأمل أمراض الدولة البيروقراطية، تلك المشاكل التي تكتسب أهمية كبيرة بالنسبة لماركوز وآخرين. لا يأخذ في الحسبان المضامين القمعية للنظام العقلاني. بالنسبة لي، ينم غياب نظرة تأملية من فيبر في هذه النقطة عن إخفاقه في دراسة مشكلة الأيديولوجيا، التي تؤثر في كل الأنظمة من أكثرها عقلانية إلى أقلّها. القواعد أيضاً يمكن أن تخفي بعض الممارسات الأقل مدعاة للثناء: العشوائية، التصويت الخفي، إضفاء الآلية على الكيان الإداري، وانعدام المسؤولية باسم الطاعة للنظام. هنا يجب أن نقرأ حنا أرندت بشأن الدولة المتسلطة. كل من وجّهت إليهم تهمة قتل اليهود في ألمانيا من أمثال ايخمان دافعوا عن أنفسهم بالقول إنهم أطاعوا الأوامر، إنهم كانوا موظفين جيدين. إذن لا يؤدي النظام الإداري فقط إلى حرمان الفرد من المسؤولية الشخصية، لكن يمكن أن يغطي أيضاً على جرائم اقترفت باسم المصلحة الإدارية. كما أن مما يثير القلق حجم الكيانات الإدارية الحاضرة ومجهولية العلاقات التنظيمية. والأخيرة خصوصاً أدّت إلى نشر المجهولية في المجتمع عموماً. هنالك شيء ما في النسيج الإنساني يتعرض للضرر.

نجد لدى فيبر إشارتين أو ثلاث إلى هذه المشاكل، وقلّتها تزيد من أهميتها. هنا يظهر الجانب المكبوح من الإشكالية لبرهة وجيزة.

> المشكلة تتمثل دائماً في مَنْ يحكم الآلة البيروقراطية القائمة. ومثل هذا اللحكم لا يتوفر إلاّ ضمن هامش ضيق لمن هم ليسوا من المختصين التقنيين. ويمكن القول عموماً بأن الموظف الكبير أكثر حظاً في شق طريقه على المدى البعيد من الوزير الأعلى منه إسمياً، الذي لا يكون متخصصاً[4].

نعم، المشكلة هي مَنْ يحكم الآلة البيروقراطية؛ يُقال عن المواطن العادي إنه يفتقر إلى الكفاءة التي تسمح له بمناقشة هذه الأمور. يُفترض أن أصحاب الاختصاص أكثر معرفة منا. يوضع المواطن خارج أُطر التشريع من خلال تقنية الآلة البيروقراطية. ويمكن أن يسيطر التكنوقراط على الآلة السياسية بسبب عدم كفاءة السياسيين. وهو أمر جيد أحياناً، بإمكان أهل الاختصاص التعامل بعقلانية

أكبر مع ما يُطرح من شؤون من قبل السياسيين، ولكن لا أحد يعرف في نهاية المطاف من الذي يحكم هؤلاء التكنوقراط.

يخلق صعود البيروقراطية أيضاً صعوبات أخرى. يلاحظ فيبر العلاقة بين البيروقراطية والنظام الرأسمالي، فيقول:

> إن نمو البيروقراطية تحت رعاية الرأسمالية عموماً، خلق حاجة ملحة إلى إدارة مستقرة حازمة، مركّزة، ومحسوبة. هذه الحاجة ذات أثر مهلك على كل أنواع الإدارة واسعة النطاق. وحدها العودة في كل حقل - السياسي، الديني، الاقتصادي.. الخ - إلى التنظيم على نطاق ضيق كفيلة بالتخلص من تأثيرها على نحو بارز[5].

محاولة النزول بالبيروقراطية لتكون أقرب إلى المواطنين قضية مركزية في اليوتوبيات الحديثة، المسافة النامية بين الآلة البيروقراطية والفرد مشكلة بحد ذاتها. يضيف فيبر أن هذه المشكلة لا تخص الرأسمالية وحدها. فالنظام الاشتراكي لا يحل القضية من حيث المبدأ بشكل أفضل. نعلم بعد أن رأينا تجربة الاشتراكية المركزية بأن الحاجة إلى إزالة المركزية عن البيروقراطية حاضرة هناك أيضاً. يقول فيبر أن الشكل الاشتراكي للتنظيم لا يغيّر الحاجة إلى إدارة بيروقراطية مؤثرة. سؤال فيبر هو فقط «إن كان بالإمكان في ظل نظام اشتراكي توفير الظروف لتحقيق تنظيم بيروقراطي صارم كما هو الحال في نظام رأسمالي». نحن الآن نعرف الإجابة: الإمكانية فعلياً أكبر.

> لأن الاشتراكية تبقى تتطلب في الواقع درجة أعلى من البقرطة الشكلية من الرأسمالية. إذا ثبتت عدم إمكانية ذلك، فإنه سيشير إلى أحد تلك العناصر اللاعقلانية الأساسية في الأنظمة الاجتماعية؛ صراع بين نمطي العقلانية الشكلي والحقيقي من النوع الذي غالباً ما تواجهه السوسيولوجيا[6].

ليس للبقرطة جوانب قمعية فقط، لكن أكثر الأنظمة عقلانية لها لاعقلانيتها الخاصة. هذه ملاحظة غاية في الأهمية. تحتاج أية محاولة لتأبيد الادعاء بالعقلانية

وسط الخواص القمعية واللاعقلانية للبيروقراطية إلى حضور الاعتقاد. يفهم فيبر اللاعقلانية هنا بوصفها الصراع بين نمطي العقلانية الشكلي والحقيقي. النظام المشكلن مستقل عن الأفراد، بينما العقلانية الحقيقية ذات طابع هيغلي أبرز؛ إنها الروح Geist، ماهية الجماعات الصغيرة أو الكبيرة التي تريد أن تفهم نفسها. تفتقد الأنظمة المشكلنة من جهة أخرى إلى الشفافية بمعنى الأدوار التي تسمح بها للأفراد والحياة الجماعية والمعنى الذي تمنحه لهم. لدينا هنا حالة لا يستجيب بها الاعتقاد للإدّعاء، لأن ادعاء العقلانية تظلله اللاعقلانية التي يتوجب على الاعتقاد اختراقها.

أغلب الأمثلة التي أوردتها للتو عن أمراض البيروقراطية لا نجد إلاّ إشارة عابرة إليها في عمل فيبر. لكنه يرسم حدود تحليله بوضوح أكبر في حالة معيار واحد خاص للبيروقراطية، هو الاختيار الحر. يقول فيبر: إنه في النوع الصافي من السلطة القانونية «يشغل المنصب من خلال علاقة تعاقدية حرة. لذلك، يوجد من حيث المبدأ اختيار حر»[7]. ومع ذلك يدرك فيبر أن ثمة في النظام الرأسمالي شيئاً أساسياً لا يخضع للاختيار الحر: اختيار مالكي رأس المال. لا يقوم باختيار مالكي رأس المال النظام الذي يعتمد على مؤهلاتهم التقنية: ما يحدث بدلاً من ذلك إنهم يحققون مناصبهم اعتماداً على أنفسهم. لا يخضع الكيان الاقتصادي لنظام رأسمالي لعقلانية الدولة البيروقراطية بل يعتمد بدلاً من ذلك على شكل آخر من العقلانية، هي عقلانية الربح. ما دام صاحب المشروع الرأسمالي غير منتخب على نحو حر وله أيضاً القدرة على ممارسة الضغط للتأثير على القرارات السياسية، فإن قمة الهيئة الإدارية هذه ليست إدارية بقدر ما هي سياسية. تأثير مالكي رأس المال على القادة السياسيين يشير إلى أن التراتبية الرأسمالية مشتبكة أيضاً مع التراتبية السياسية. «لا جدال في أن امتلاك «موقع» صاحب المشروع الرأسمالي نهائي قطعي كما هو موقع الملك المتوّج». بنية المشروع الرأسمالي مَلَكية في القمة، وهو ما يتنافر تماماً مع ادعاء الديمقراطية في الميدان السياسي. «لذلك يوجد بالضرورة على قمة التنظيم البيروقراطي عنصر ليس بيروقراطياً محضاً على الأقل. لا تنطبق مقولة البيروقراطية إلاّ على ممارسة السيطرة من خلال هيئة إدارية من نوع خاص»[8]. بدلاً من أن تكون العقلانية البيروقراطية البنية التنظيمية للكل لا تعدو كونها عقلانية محددة تؤدي وظيفتها داخل نظام يخضع لقواعد مختلفة تماماً. هذه المشاكل

سيلتقطها هابرماس وغيره من بعد الماركسيين. سيناقشون حقيقة أن التكنولوجيا نفسها قد تؤدي وظيفتها أيديولوجياً؛ نحن لا نجد عند فيبر سوى مكان هذه المناقشة الشاغر.

سؤالي هو أليست نقطة الضعف في تحليل فيبر للنمط القانوني هي اختزاله لقضية الهيمنة إلى مشكلة استخدام هيئة إدارية بيروقراطية؟ لا يخضع دور الهيمنة المتصل لفحصٍ يساوي في دقته فحص قواعد النظام. كما رأينا، يهمل فيبر دمج البعد السياسي في تحليله ويسود لديه ميل إلى استيعابه ضمن سؤال يتعلق بالإدارة. يمكن أن يقول الماركسيون إن فيبر وضع بين قوسين بانتظام الجوانب الرأسمالية للديمقراطية السياسية واختزلها ببساطة إلى قضايا تتعلق بتقنيات القوة. يبقى النمط القانوني أيديولوجياً ما دام يستخدم الكفاءة البيروقراطية الشكلية ليغطي على الطبيعة الواقعية للقوة الفاعلة.

فرضيتي الخاصة أن النمط القانوني يبقى شكلاً للهيمنة ما دام يحتفظ بشيء من بنيتي الادعاء الأُخريين، وأن القانونية تخدم في إخفاء هذه الفضالة من التقليدي والكارزمي. ربما جعل من المتعذر طرح الأنماط الثلاثة مستقلة عن بعضها أنها متداخلة دائماً إلى هذا الحد أو ذاك. ولا يتناقض هذا ما يقول ماكس فيبر عموماً عن الأنماط المثالية. رغم أنه يقترح ثلاثة أنماط، فالمفروض أن هذه التمييزات لا تعدو كونها طريقة لاستخلاص علاقات دالة. ليس ثمة ما يؤدي وظيفته على أساس نمط واحد فقط، كل أنظمة القوة الواقعية تنطوي، وإن كان بنسب مختلفة، على عناصر قانونية وتقليدية وكارزمية. والواقع أن النمط القانوني قد يكون عاجزاً عن أداء وظيفته دون أن يعتمد على فضالة النمطين التقليدي والكارزمي، هذه واحدة من طرق قراءة ماكس فيبر. ولا أدعي أنها أفضل طريقة، طالما أن فيبر يطرح الأنماط الثلاثة ويصفها على انفراد وبناءً على معايير مختلفة. ولكن إذا كانت فرضيتي تستحق على الأقل المناقشة فإن بالإمكان طرح السؤال عن مدى تشبث القوة القانونية ببعض ملامح النمطين التقليدي والكارزمي لكي تكون قوة وليس فقط قانونية. لقد وصفنا ما يجعلها قانونية، لكن هنالك احتمال أنها ستستعير دائماً ما يجعلها قوة في نهاية المطاف من نمطي القوة الآخرين. إن صح أنهما يطرحان ضمناً نوعاً من عدم الشفافية، فإن هذه الحالة تصح حتى في النمط القانوني.

لنلتفت إذن إلى تعريف فيبر للنمطين التقليدي والكارزمي من أجل التحقق من مصادر قوتهما، وهي عناصر تعتمد على اعتقادنا. أما بالنسبة للنمط التقليدي، «تسمى السلطة تقليدية إذا ادّعت الشرعية وتحقق الإيمان بها بفضل قدسية قوانين وقوى قديمة». كلمة «قدسية» شديدة الأهمية؛ إنها تشير إلى عنصر شبه ـ ديني لا يظهر في النمط الكارزمي فقط ولكن في النمط التقليدي أيضاً. يمكن أن نسمّيه بتوسع عنصراً أيديولوجياً. يؤمن الناس بأن لهذا النظام نوعاً من القدسية؛ حتى إذا لم يكن يستحق الطاعة، حتى إذا لم يلق الحب، تبقى له هيبته على الأقل.

يتم اختيار سادة القوم لمناصبهم حسب قواعد تقليدية، وتكون مكانتهم التقليدية السبب في طاعتهم. نوع الحكم المنظم هذا يستند أساساً، في أبسط حالاته، على الولاء الشخصي الناشيء عن تنشئة مشتركة. ليس الشخص الذي يمارس السلطة «متفوقاً»، لكنه سيد شخصياً[9]...

هنالك شبكة من العلاقات التي يطغى عليها الطابع الشخصي تعتمد على الاعتقاد بأن لما يأتي من الماضي جلال يفوق ما يتوفر لما يتأسس في الحاضر. هنالك تحامل لصالح التقليد، أجدادنا، ثقل الماضي.

ما يوحي بفرضيتي أن كل أنواع السلطة تنطوي على عنصر تمسّك بالتقاليد، إن لم نقل أكثر، هو أن إدارة كيان سياسي لا تعتمد على قواعد الكفاءة التقنية فقط ولكن على الطريقة التي يعرّف بها ذلك الكيان نفسه بين المجموعات الأخرى. وكما سنرى مع غيرتز، ربما كانت الوظيفة الأولى لنظام أيديولوجي هي الحفاظ على هوية مجموعة ما عبر الزمن. الجماعة السياسية ظاهرة تاريخية. إنها عملية تراكمية تستخلص شيئاً من ماضيها وتتوقع شيئاً في مستقبلها. لا يقتصر وجود الكيان السياسي على الحاضر فقط، لكنه يمتد في الماضي وفي المستقبل، ووظيفته ربط الماضي والحاضر والمستقبل. تضم الجماعة السياسية أجيالاً عديدة معاً؛ وبينما الخيار السياسي على الدوام تحكيم بين ادعاءات هذه الأجيال المختلفة، يُتخذ القرار التقني في الحاضر فقط وحسب نظام الأدوات الحاضر فقط. إن للكيان السياسي ذاكرة وتوقعات أو آمال أكبر من تلك التي للنظام التكنولوجي.

لذلك فإن نوع العقلانية الذي تنطوي عليه السياسة يكون أكثر ميلاً إلى الإدماجية بصيغ البعد الزمني. لقد طوّر الفيلسوف الفرنسي أريك ويل Eric Weil هذا التقابل بين نمطي العقلانية التكنولوجي والسياسي في كتابه Philosophie Politique (فلسفة السياسة). يميّز ويل بين ما يسمى بالفرنسية rationnel (عقلاني) و raisonnable (معقول). التكنولوجيا والاقتصاد يجب أن يكونا «عقلانيين»، الرابطة التقنية بين الوسائل والغايات، بينما العقلانية في السياسة هي «المعقول»، القدرة على القيام بدمج ينتج كلاً. إنه شيء يختلف عن إضافة وسيلة إلى أخرى. قد تكون استراتيجية الوسائل تكنولوجية، لكن القرار السياسي ينطوي دائماً على شيء آخر، وهو أقل شفافية.

من المؤسف أن فيبر، وهو يناقش أداء السلطة التقليدية لوظيفتها، لا يُعنى إلاّ بوسائلها، وفقط من خلال المقارنة بوسائل الدولة القانونية. ولأن فيبر يؤكد في تناوله للنمط القانوني على الأداة البيروقراطية، نراه يحلل النمط التقليدي عبر تقنيته في انفاذ النظام، بدلاً من الدافع إلى الاعتقاد بعقلانيته. لا يفعل فيبر ما يدّعيه - أي معاملة كل نوع انطلاقاً من أسسه - لأنه لا ينظر إلى التقليدي والكارزمي إلاّ عبر المقارنة مع القانوني والبيروقراطي. وانحياز فيبر واضح في استراتيجية نصه، فهو يبدأ بالنظام القانوني ثم ينطلق إلى التقليدي، وأخيراً الكارزمي، يحلل العقلاني أولاً ثم يتعامل مع النمطين الآخرين لكي يكشف ما يفتقران إليه بالمقارنة معه. وهو ينطلق من الأكثر عقلانية إلى الأقل عقلانية. لكن هذا التعاقب ليس تاريخياً على الإطلاق؛ على العكس، ليس من شك في أن الكارزمي يسبق دائماً التقليدي. والتقليدي يسبق العقلاني. التحليل ينطلق في ترتيب تاريخي معكوس، وهو ترتيب العقلانية المتناقصة. يحمّل فيبر وصفه كل توقعاته عن طبيعة العقلانية في المجتمع.

الدليل على هذا الانحياز واضح في مناقشة فيبر للنمط التقليدي. ففيها نجد عبارات مثل: «في النمط الصافي من الحكم التقليدي، الملامح التالية لهيئة إدارية بيروقراطية غائبة. . .». «بدلاً من نظام قضائي مُعرّف بوضوح، هنالك سلسلة من المهمات والقوى المتصارعة. . .»، «غياب الأطر المميزة للكفاءة واضح. . .». يتناول فيبر التمسك بالتقاليد من خلال المغايرة السلبية. تضيع مشكلة أيديولوجيا

التقليد الضمنية لأن البيروقراطية هي مقياس المقارنة وهي نفسها تخضع لتحليل يعتمد أقل الطرق الممكنة ميلاً إلى الأيديولوجيا. لكن بإمكاننا أن نسأل حتى داخل هذه الحدود الضيقة: أليست الخواص الواقعية التي يلاحظها فيبر في النمط التقليدي ـ حكم الشيوخ، النزعة الأبوية، السلطة المتوارثة، الاستحواذ الشخصي على السلطة ـ تبقى قائمة على الدوام حتى في الدولة القانونية؟

أما سؤالنا بالنسبة للنمط الكارزمي فهو إن كان ذلك النمط قد قُضي عليه أم أنه بدلاً من ذلك الجوهر الخفي لكل القوة. يُعرّف فيبر السلطة الكارزمية بالطريقة التالية:

> **سيطبق مصطلح «كارزما» على خاصية معينة تعتبر بفضلها شخصية فردية خارقة للعادة وتعامل على أساس أنها قد منحت قوى أو مزايا خارقة لما هو معروف في الطبيعة ولدى البشر، أو على الأقل استثنائية بشكل محدد. وهي من نوع يجعلها غير متاحة للشخص العادي، بل تعد ذات أصل إلهي أو طابع نموذجي يُحتذى به، وعلى أساسها يعامل الفرد المقصود بصفته «قائداً» (241).**

قد يبدو أن الخواص الخارقة للسلطة الكارزمية تجعل نوعي السلطة الآخرين يتجاوزانها في عالم اليوم. ولكن، كما يجادل هيغل في **فلسفة الحق**، هنالك دائماً في نظام قوة ما عنصر اتخاذ القرار، وهذا العنصر شخصي إلى حد ما دائماً (الفقرة 273). يعبّر هيغل عن فكرته في إطار الحكم الملكي الذي يقدم أكثر من أي نظام آخر المثال على أن مشكلة القائد لا يمكن أن تستبعد تماماً على الإطلاق. حتى في النظام الديمقراطي المتمثل في شكل الحكومة البريطانية، يصوّت الناس لثلاثة أشياء في آن واحد: برنامج وحزب وقائد. لذلك، لا يمكننا استبعاد عنصر القيادة تماماً، لأن السياسة مكان تُصنع فيه القرارات للجميع. تحافظ ضرورة اتخاذ القرار، على الأقل كعنصر متبق، على الكارزمي.

إذا كان من المتعذر الاستغناء عن فكرة السلطة الكارزمية، أصبح لزاماً علينا النظر في أوراق اعتماد القائد. هنا تأتي مشكلة الاعتقاد إلى المقدمة، إذ لا يوجد قائد، أو نبي، لا يدّعي أنه النبي الحق ويسعى بالتالي إلى الفوز بثقتنا به. «اعتراف

أولئك الخاضعين للسلطة هو الحاسم في تقرير مصداقية الكارزما» (242). تحتوي هذه الجملة على إشارة إلى اشكالية أيديولوجية. الاعتقاد مطلوب، ومع ذلك، يستمر فيبر ليقول بأن القائد لا يعتمد على الاعتقاد. على العكس، لأن القائد يطرح ادعاءً فإن من واجب الآخرين التصديق.

لم يحدث أبداً أن اعتبرَ نبي نبوّته معتمدة على موقف الجماهير منه. ليس من ملك منتخب أو قائد عسكري عامَلَ من قاوموه أو حاولوا إهماله قط إلا بصفتهم مقصّرين في واجبهم. التخلف عن حملة عسكرية تحت امرة مثل هذا القائد، حتى لو اعتبر التجنيد طوعي شكلياً، تقابل على نحو شامل بالازدراء (242).

يصح هذا الوصف على يومنا هذا كما هو صحيح بشأن الماضي. «الاعتراف واجب» (244) تستبدل العلاقة بين الاعتقاد والادعاء ببساطة بالاعتقاد بعلامة. تحتوي العلامة الدليل الذي يعطيه القائد. هذه هي مصداقية الكارزما. «يُمنح الاعتراف مجاناً ويَضْمِنه ما يُعتبرُ الدليل، وهو في الأصل معجزة دائماً، ويتمثل في الإخلاص الحماسي للوحي المستجيب لحالة أو عبادة البطل أو الثقة المطلقة في القائد» (242). هنالك تشبث بالقيمة الدينية للكارزما من أجل البنية السياسية. قد تكون الأيديولوجيا الأولى للقوة اعتقادها بأنها قوة إلهية، أي أنها لا تصدر عنا ولكن تأتي من الأعلى. هكذا يتعرض أصل القوة في الناس إلى السرقة كما يبدو فائض قيمة عملهم، بالمصطلحات الماركسية، وكأنه ينتمي إلى رأس المال؛ وهكذا يقال عن كلٍ من القوة ورأس المال بأنهما ينشطان اعتماداً على قدراتهما الخاصة. لدينا في كلتا الحالتين نفس الاستيلاء على المعنى. صفة السلطة الكارزمية الحاسمة إذن هي غياب التبادل بين الادعاء والاعتقاد. لا يعتمد الادعاء على الاعتقاد، لكنه يبتزّه. وسؤالي الآن: أليس هذا الفصل بين الادعاء والاعتقاد في السلطة الكارزمية أساس القوة والهيمنة عموماً؟

أودُ في ختام هذه المحاضرة أن أعود إلى السؤال عن السبب الذي جعل فيبر يمتنع عن تحليل موضوع الأيديولوجيا رغم أن إطاره المفهومي مناسب لدراستها. يمكن أن نوجز أهمية إطار فيبر من خلال النظر في مثال واحد على تطبيقه. في كتاب فيبر **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** نراه يتعامل مع مشكلة تشبه تلك

التي تعامل معها ماركس؛ يُظهر فيبر أن هنالك تبادلية معينة بين الأخلاقية البروتستانتية وأيديولوجيا صاحب المشروع. ثمة دائرية معينة بين البنية الطبقية والأيديولوجيا الدينية. الكثير من الخلاف بصدد أطروحة فيبر يركز على هذه العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية وهل ساعد أحدهما على نشوء الآخر. لكننا، كما أعتقد، نستطيع في ضوء تحليلنا لإطار فيبر المفهومي أن نرى أن إثارة السؤال عن السبب الابتدائي ليس أمراً جيداً. أن تسأل إن كانت الأخلاق تنتج العقل الرأسمالي أو العكس يعني البقاء في إطار غير مناسب. بدلاً من ذلك، أُفضّل القول بأن الأخلاق توفّر البنية الرمزية التي تعمل داخلها قوى اقتصادية معينة. والمسألة بالأحرى تدور حول العلاقة بين إطار مرجعية ونظام قوى. نفس المشكلة تثار لدى فرويد، كما على سبيل المثال في مسألة كيفية عمل الدوافع الطفولية داخل إطار ثقافي توفّره بنية الأبوّة والعائلة. إذا حاولنا التعامل مع هذه المشكلة بمصطلحات سببية سنضيع. ليس بالإمكان السؤال أيّهما يأتي أولاً، لأن قوة ما تعمل داخل إطار معنى معين، ولا يمكن التعبير عن هذا الإطار بمصطلحات بنية تحتية وبنية فوقية.

لا يقدم فيبر في هذه النقطة حلاً مغايراً للماركسيين بقدر ما يقدم إطاراً أفضل للتعامل مع نفس المشكلة. ولكن ربما تفادى فيبر هذه النتيجة لأنه لم ينظر في ما كان شديد الأهمية في **الأيديولوجيا الألمانية**، حقيقة أن علاقاتنا مجمّدة ولم تعد تبدو لنا كما هي حقاً؛ العلاقات البشرية تتشيّأ ربما أدى العنصر المضاد للماركسية لدى فيبر إلى منعه من التعامل مع مشكلة تشيّؤ reification مقولاته. وربما جعله نفس السبب لا يؤكد على فكرة الطبقة، وهي إحدى البنيات التي يحدث داخلها هذا التشويه. لكني أعتقد أن بالإمكان إعادة امتلاك إطار فيبر المفهومي لإظهار أن عملية التشيؤ تحدث داخل نظام رمزي. وحده النظام الرمزي يقبل التغيير بمثل هذه الطريقة بحيث يبدو نظاماً جبرياً. هنالك نوع من المحاكاة للجبرية من قبل العلاقات الرمزية المجمدة. هذا على أية حال نوع الحل الذي أُعدّ الآن لطرحه من خلال مناقشة هابرماس وغيرتز. لقد اعتقد فيبر دائماً بأنه كان يتعامل مع بنيات شفافة، بينما نعلم نحن أنها ليست كذلك.

ربما كان انعدام الشفافية أحد الأسباب التي أجبرت فيبر على اللجوء إلى

الأنماط المثالية. وقد طوّر حينها الجدل بأن الطريقة الوحيدة لاستعادة المعنى تتمثل في الوقوف خارج عملية التشويه، والانطلاق من خلال تجريدات الأنماط المثالية. ويقول عن عدم التورط المفترض لعالم الاجتماع بأنه يتيح له تجنب الوقوع أسير عملية التشويه. ولكن حتى لو سلّمنا بهذه الإمكانية، فإن فيبر لا يصف الموضوع التشويهي الذي يتحرك عبره تحليله. ربما صح أن وجود نظام قوة ما يعتمد على اعتقادنا به، لكننا لا ندرك ذلك مباشرة. علينا أن نقتحم مظهر الموضوعية الذي يلف البنية، لكن فيبر لا ينبهنا حقاً إلى هذه الحقيقة. عندما يقول فيبر مثلاً إن دولة ما تعتمد على احتمالية طاعة الناس لقواعدها، فإن فكرة الاحتمالية هذه تُقدَّم لسبب خاص: لتفسّر افتتان عضو الجماعة بقواعد النظام. إن تحويلنا لاستجابة العضو إلى مصطلحات الاحتمالية يفترض مسبقاً أننا ذوّبنا جليد العلاقات المجمّدة، وأعدنا تكوين نظام الحث بصفته نظاماً شفافاً. على الضد من شخص مثل هابرماس؛ موضوع المحاضرتين القادمتين، لا يُبيّن فيبر أن هذه الشفافية لا تحدث إلا في نهاية عملية نقدية. وحدها عملية النقد ستمكننا من استعادة ما يبدو وكأنه إنتاجية رأس المال ليكون ملكنا الخاص، استعادة ما يبدو وكأنه قوة الدولة ليكون اعتقادنا الصادر عن دوافعنا الخاصة. يسمح لنا إطار فيبر المفهومي برؤية الفجوة بين الادعاء والاعتقاد؛ لكن أسباب هذا التفاوت وأهميته عوامل لا يتصدى لها فيبر نفسه.

قد يدّعي البعض أن قراءتي لفيبر، مثل قراءتي لماركس، تتعسف مع نصه. لكني أعتقد بأن تعسفي الواضح مع ماركس أدى إلى نجاحي فعلياً في تقديم قراءة أفضل لـ **الأيديولوجيا الألمانية**. يقول ماركس بالفعل إن الطبقة ليست مُعطى ولكن نتاج فعل وتفاعل، نتيجة لا ندرك أنها ناجمة عن فعلنا. بينما يمكن أن يجادل الماركسيون التقليديون بأن قراءتي قد تعسفت مع **الأيديولوجيا الألمانية**، فإن موقفي هو اعتبار هذه القراءة ادراكاً لبُعد حاضر في النص. والواقع أن بإمكاني الادعاء بأني تعسفت مع فيبر أكثر من ماركس. لقد أجبرته، أكرهته على أن يقول ما لم يكن يريد قوله: إننا نمتلك دافعنا في علاقته بالسلطة عبر عملية أيديولوجية معينة. لا نجد لدى فيبر إطلاقاً فكرة أن ثمة شيئاً مكبوتاً في هذه التجربة، وأن مقدرتنا الاتصالية، إن استخدمنا معجم هابرماس، ضائعة. لا يرى فيبر أن ضياع هذه المقدرة لن يترك لنا ما نفعله سوى وصف الأنماط أو البنيات.

الهوامش:

(1) بينما لا يورد فيبر الطبقة في قائمة مفاهيمه الأساسية، فإنه يناقش المفهوم في مكان آخر من **الاقتصاد والمجتمع**. انظر القسم 1، فصل 4، «الجماعات المميّزة والطبقات» والقسم 2، فصل 9، فقرة 6 «توزيع القوة داخل الجماعة السياسية: الطبقة والمكانة والحزب». والأخير يظهر أيضاً في **من ماكس فيبر** وهو مجلد يحتوي مقالات فيبر، حرره غيرت وملز.

13

هابرماس (1)

يوفر هابرماس لتحليلنا للأيديولوجيا نقطة انتقال من مناقشة فيبر للشرعية إلى مناقشة غيرتز للأيديولوجيا باعتبارها هوية تعريف. يُظهر هابرماس أن أهمية الفجوة التي يكشف عنها فيبر بين الادعاء والاعتقاد لا يمكن إدراكها على أكمل وجه إلاّ في نهاية عملية نقد، وهو يمهّد لغيرتز بالايحاء أن الأيديولوجيا تتعلق في أعماقها بالاتصال والتوسط الرمزي للفعل. سأتخذ في المحاضرتين عن هابرماس نفس المسار الذي اتبعته في المحاضرتين عن فيبر. سأبني أولاً الإطار المفهومي لهابرماس، الذي يجب أن يوضع على نفس مستوى الإطار الحثي لفيبر، ثم أنتقل بتفصيل أكبر إلى مفهوم الأيديولوجيا الذي يطوره هابرماس على هذا الأساس. نصّنا هو كتاب هابرماس **المعرفة والمصالح البشرية**.

إطار هابرماس المفهومي ما وراء نقدي. يقول هابرماس: إن «ما وراء النقد يُخضع نقد المعرفة إلى تأمل ذاتي لا هوادة فيه» (3). ما يريد هابرماس إظهاره أن ما وراء النقد يبقى نقداً طالما أن القضية المركزية للأخير، كما نتعلم من **نقد العقل الخالص** لكانط، هي تركيب الموضوع. المشكلة هي كيف تواجه الذات موضوعاً، أو بعبارة أكثر فرويدية، كيف نفهم مبدأ الواقع؟ تتشكل التركيبة لدى كانط بواسطة شبكة المقولات التي أسماها الفهم؛ ويكمن خلف هذا الإطار المقولاتي مفهوم الوحدة المُسمى الأنا المتعالية. الأنا المتعالية هي مبدأ تركيب الموضوع من خلال المقولات والتخطيطية والزمن وما إلى ذلك. فكرة أن الفلسفة نفسها نقد تمتد بأصولها إلى هوركهايمر، وهابرماس يتبع سابقيه في مدرسة فرانكفورت حين يضع

مفهوم النقد في مقدمة إطاره المفهومي. يحاول هابرماس وهو يطوّر منظوره المنهجي أن يُظهر كيف يحتل ماركس مكانه في تقليد فلسفة نقدية مستمرة من كانط. ليست الماركسية بالنسبة لهابرماس علماً تجريبياً ولا علماً تأملياً، بل هي نقد.

يدّعي هابرماس في محاولته قراءة ماركس على أساس النقد أن الحل المادي لمشكلة التركيبة يتمثل في وضع العمل مكان تخطيطية كانط. إن الكلام عن العمل أو الشغل بوصفه حامل التركيبة يناقض صراحة ما يهدف إليه ماركس، تعسف مبدع. أحد التقاليد التي تكمن خلف هذا المدخل لماركس يتمثل في علاقة السيد ـ العبد عند هيغل، حيث دور الموضوع مركزي. يستهلك السيد الموضوع وينتجه العبد، وكلاهما يتعرف على الآخر من خلال ما يفعله. كما أن كلاً منهما يتعرف على نفسه حسب ما يفعل الآخر تجاهه. في تبادل المواقع هذا يرى السيد معنى استهلاكه في عمل الآخر، ويرى العبد معنى عمله في استهلاك السيد. وإذا صغنا ذلك بعبارات كانطية نحصل على تكوين للموضوع عبر العمل والاستهلاك. المقطع التالي يوضح كيف يتوصل هابرماس إلى فكرته عن التركيبة وكيف أنها إعادة تكوين وليست مجرد قراءة لماركس:

> لم يتوصل ماركس إلى مفهوم واضح لهذه التركيبة. لم يكن يتوفر إلاّ على مفهوم غامض عنها إلى هذا الحد أو ذاك. وكان يجد مفهوم التركيبة نفسه مثيراً للشكوك، رغم أن الأطروحة الأولى عن فويرباخ تحتوي على دعوة مباشرة إلى التعلم من المثالية في فهمها لـ «الجانب الفعال» للعملية الإدراكية. رغم ذلك، نستطيع أن نستنتج من خلال إشارات متنوعة الطريقة التي يفهم بها العمل الاجتماعي بصفته تركيبة من الإنسان والطبيعة. يجب أن نبيّن بوضوح هذا المفهوم المادي للتركيبة إذا رغبنا في فهم كيف أن كل عناصر نقد المعرفة الذي زاد من جذريته نقد هيغل لكانط حاضرة لدى ماركس، ومع ذلك فإنها لا تدمج لتكوّن ابستمولوجيا مادية (30 ـ 31).

إعادة تكوين هابرماس للماركسية يزوّد المادية بمعنى شديد الأهمية وهو يضعها في مقابل عمليات المثالية الفكرية ـ المقولات، التخطيطات، وهكذا ـ

ويستبدل الأنا المتعالية كحاملة لتركيبة الموضوع بإنتاجية ذات عاملة كما تتجسد في عملها.

تأويل هابرماس ما بعد ماركسي؛ إنه يدرك معاً جرأته وسعته التي تتجاوز أصله في ماركس. قناعة هابرماس أنه يشغل موقعاً يتجاوز ماركس جعلته واثقاً من قدرته على الانطلاق لادراك إنجازات ماركس - عظمته - ونقد حدود ماركس - نقاط ضعفه -. يمتلك هابرماس لذلك مبدأ يقيّم وفقه ماركس ويفهمه؛ وليست محاولته مجرد تكرار لماركس بل يمكن القول إنها تكرار نقدي. سنتابع هابرماس وهو ينتقل عبر مناقشة مزايا ماركس إلى مناقشة محدودياته.

بالنسبة لهابرماس تكمن عظمة ماركس في أنه قدّم فعلاً الحل لمشكلة التركيبة. يقول هابرماس أن لدى ماركس «الذات التي تكوّن العالم ليست وعياً متعالياً عموماً، وإنما النوع البشري الملموس، الذي ينتج حياته في ظروف طبيعية» (27). يطعّم هابرماس تأويله لماركس في النقطة التي يُعتمد فيها معجم **الأيديولوجيا الألمانية**، وهو العمل الذي اخترته أنا بوصفه الأهم بالنسبة لمدخل أنثروبولوجي. يبدو أن هابرماس يوافق على اعتبار أن الخط الفاصل عند ماركس لا يقع بين **الأيديولوجيا الألمانية ورأس المال** وإنما بين **الأيديولوجيا الألمانية ومخطوطات** 1844. التركيبة، بالنسبة لهابرماس، ليست تركيبة وعي، ولكنها تركيبة فعالية. والممارسة حامل التركيبة. وكما تشير السطور المقتبسة للتو، يستخدم هابرماس مفهوم «النوع البشري الملموس»، الذي هو فضالة كما يمكن أن نتذكر من مصطلح الجوهر الشامل Gattungswesen لفويرباخ. يحل النوع الإنساني العملي محل الوعي المتعالي. يمكن اعتبار مفهوم «النوع البشري الملموس» بمعنى ظاهراتي تعريف المادية. واستخدام مصطلح «المادية» مربك، لأن علينا دائماً الدفاع عنه ضد سوء الفهم. ليس تعريف هابرماس أطروحة عن المادة. على خلاف الاستخدام العام الذي تكون فيه المادية كلمة استفزازية للتفريق عن المثالية، تعني المادية هنا أنثروبولوجيا واقعية.

ينجم عن تشخيص النوع البشري الملموس بأنه حامل التركيبة فوائد كثيرة. الأولى إنه يوفر لنا في الوقت ذاته مقولة أنثروبولوجية ومقولة أبستمولوجية. لا يعني الإقرار بأن العمل ينتج تركيبة الموضوع ببساطة الاهتمام بالدور الاقتصادي

للفعالية البشرية، إنه يعني أيضاً فهم طبيعة معرفتنا، الطريقة التي نفهم بها العالم.

> **ذلك هو السبب في أن العمل، أو الشغل، ليس فقط مقولة أساسية للوجود الإنساني، ولكنه أيضاً مقولة معرفية. يخلق نظام الفعاليات الموضوعية الأحوال الواقعية لاعادة الإنتاج الممكنة للحياة الاجتماعية كما يخلق في نفس الوقت الشروط المتعالية للموضوعية الممكنة لمواضيع التجربة** (28؛ التأكيد في الأصل).

للربط بين المقولات المعرفية والأنثروبولوجية أهمية حاسمة بالنسبة للعلاقة التي سنناقشها في المحاضرة القادمة بين مصلحة ما وحقل تجربة. كما سنرى، يؤكد هابرماس بأن العلوم المحددة تستجيب لمصالح محددة. المصلحة في السيطرة والتحكم تتوافق مع العلوم التجريبية، والمصلحة في الاتصال تتوافق مع العلوم التاريخية والتأويلية، والمصلحة في التحرير تتوافق مع العلوم الاجتماعية النقدية كالتحليل النفسي. يحتاج هابرماس لتمهيد الأرضية لهذه التوافقات إلى أن يطرح ابتداء الرابطة التي يوحي بها عنوان كتابه؛ العلاقة بين مفهوم أنثروبولوجي - المصلحة - ومفهوم معرفي - نظام مقولاتي للتعامل مع حقول معرفية بعينها. هذه العلاقة بين مجموعتي المقولات يمتد أصلها في فكرة العمل منظوراً إليه كتركيبة. صياغة الرابطة بين المعرفي والأنثروبولوجي، بين المعرفة والمصلحة، تمثّل الإشكالية العامة التي يتركز عليها اهتمامنا هنا، في الفصل الثاني من كتاب هابرماس.

الفائدة الثانية للأطار الذي يطوره هابرماس اعتماداً على ماركس هي أن مناقشة التركيبة توفر تأويلاً محسناً لمفهوم Lebenswelt أو «العالم الحياتي»، وهو مفهوم صيغ أصلاً في آخر عمل لهوسرل **أزمة العلوم الأوروبية**. يتيح فهم العمل الاجتماعي بصفته تركيبة أن نستأصل «سوء فهم متعال - منطقي» (28)؛ بإمكاننا تفادي أخذ مفهوم «العالم الحياتي» مأخذاً لا تاريخياً. يجادل هابرماس أن هوسرل لم يتمكن قط من أن ينزع عنه تأثير المدخل الكانطي المتعالي؛ حتى وهو يتكلم عن Lebenswelt فإن الأخير يبقى ثابتاً كالمقولات الكانطية. يمتلك هوسرل أنثروبولوجيا إلاّ أنه يُعبّر عنها بصيغ مقولات كانط اللازمنية. يقول هابرماس أن ما

نتعلمه من ماركس هو ضرورة تناول الإنسانية بمصطلحات تاريخية. «النوع البشري لا يتميز بأية بنية طبيعية أو متعالية ثابتة، ما يميّزه حصراً هو آلية أنسنة Menschwerdung» (29) ونتذكر أن **المخطوطات** تتكلم عن الطبيعة التي تغلب عليها صفة الإنسانية والإنسانية التي تغلب عليها صفة الطبيعية. الإنسانية والطبيعة تتعززان معاً، ومعاً تغلب عليهما صفتا الطبيعية والإنسانية.

حسب هابرماس، أصبح إضفاء الصفة التاريخية هذه على المتعالي أمراً ممكناً بفضل ربط ماركس للتاريخي بالقوى المنتجة. يؤكد هابرماس على الطبيعة التاريخية للممارسة ـ التي تتضح في تراكم الأدوات، وهو تاريخ تكنولوجي ـ، ويُظهر كيف ربط ماركس هذا التاريخ مع مفهوم القوى المنتجة. إنه يطرح البعد التاريخي من خلال القوى المنتجة؛ فهي حاملة التاريخ. لذلك، فالتركيبة التي يتولاها العمل متميزة عن الجوهر الثابت الذي يعزوه كانط إلى المقولات. وهو ما يعني على نحو ما بأن التاريخ موجود فقط لأن هنالك تاريخاً للصناعة. لكن هابرماس، وهو يطرح هذا الادعاء، لا يبدو موافقاً على تحامل ماركس لفكرة أن الأيديولوجيات بلا تاريخ. للفهم تاريخه الخاص، وتاريخ العلم مثال على ذلك. ليست الصناعة العامل الوحيد الذي يعطي الوجود الإنساني بُعداً تاريخياً؛ الأفكار لها تاريخها أيضاً. من الصعب إنكار أن موقفاً مضاداً للمثالية، كالذي يتبناه هابرماس ضد هوسرل، يقود في هذا الاتجاه.

المضمون الثالث لنقطة انطلاق هابرماس، واعتراض آخر على المثالية، هو وجوب أن نضع البُعد الاقتصادي للإنسانية في المكان الذي يمنحه هيغل للمنطق. إذا لم يكن مفتاح التركيبة المنطق المتعالي سواء بالمعنى الكانطي أو الهيغلي للمصطلح، يمكننا القول بأن علماً للاقتصاد يستبدل المنطق. هذا الادعاء متطرف، لست متأكداً أني يمكن أن أفترضه، ولكن ليس من شك في أن هابرماس يعنيه:

> «نقطة الانطلاق لإعادة بناء الانجازات الخاصة بالتركيبة ليس المنطق بل الاقتصاد. وهو ما ينتج عنه أن ما يوفر المادة التي سيتعامل معها التأمل لكي يحقق انجازات واعية وأساسية وتركيبية لا يتمثل في الربط الصحيح بين الرموز حسب قواعد، لكنه عمليات الحياة الاجتماعية والإنتاج المادي والاستيلاء على المنتجات. لم تعد التركيبة فعالية للفكر،

بل هي فعالية إنتاج مادي... ذلك هو السبب الذي يجعل نقد الاقتصاد السياسي لدى ماركس يحتل المكان الذي شغله نقد المنطق الشكلي في المثالية» (31)؛

يضيف هابرماس بعد بضع صفحات: «تجد تركيبة مادة العمل التي تصنعها قوة العمل وحدتها الفعلية عبر مقولات تخص وسائل الإنسان في المعالجة» (35). تضع هذه القراءة ماركس، إلى هذا الحد أو ذاك، في نفس الفئة التي تضم بيرس وديوي. وسيبدو ماركس في فصل لاحق رائداً لبراغماتية متنورة. أعلم أن ذلك سيسر الفلاسفة الأميركان!

الفائدة الرابعة للتعامل مع العمل بصفته تركيبة الموضوع هو أنه يوسّع تحليلاً مهماً بدأه فخته. يقف فخته في تقليد المثالية الألمانية إلى جانب كانط سلفاً لدراسة ماركس لمشكلة التركيبة، وهابرماس يعود إلى فخته طوال كتابه. كان فخته هو من أنجز الخطوة الحاسمة من فلسفة النظرية إلى نظرية الممارسة، لأنه اتخذ من فعالية طرح الذات التي يمارسها الكائن البشري مفهومه الأساسي. ربط فخته التركيبة في المخيلة مع الذات الفاعلة. الذات الفاعلة هي الأنا الأساسية في الفكر الفختي. الأنا التي يجب أن تكون قادرة على ملازمة كل تمثيلاتي - إن استخدمنا لغة كانطية - ليست تمثيلاً نهائياً، إنها ليست تمثيلاً لنظام أعلى ولكن die Tathandlung، فعل، الأنا التي تطرح نفسها. يمكن أن نتذكر هنا أن كثيراً من نصوص **الأيديولوجيا الألمانية** تتخذ من مفهوم الفعالية الذاتية Selbstbetätigung هماً مركزياً. وهابرماس على حق في تتبعه أصل مفهوم الفعالية الذاتية هذا في فكرة فخته بأن الإنسانية تطرح نفسها من خلال عملية الممارسة والتفاعل مع الطبيعة. إن التوليد المتبادل بين الكائن البشري والطبيعة توليد **ذاتي** لكائن بشري في الوقت نفسه.

هوية الوعي، التي فهمها كانط بصفتها وحدة الوعي المتعالي، هي هوية تحققت من خلال العمل. إنها ليست قدرة مباشرة للتركيب أو وعي ذاتي استنباطي صرف، لكنها فعل وعي ذاتي بالمعنى الذي قصده فخته. وهو ما يفسر أن الذات الاجتماعية لا تحصل على وعي ذاتها بالمعنى الدقيق للكلمة إلا عندما تعي ذاتها في إنتاجها أو في العمل

بوصفه فعل التوليد الذاتي للنوع البشري عموماً، وتعرف أنها نتاج «اشتغال مسار التاريخ العالمي السابق برمته» (40، التأكيد في الأصل؛ لا إشارة إلى أصل المقتبس الوارد).

اطّلعنا حتى الآن على اعتراف هابرماس، بمصطلحات كانطية وفختية، بمزايا ماركس. يحتل مفهوم العمل بصفته تركيبة محل التركيبة التي يتم بلوغها عبر فهم كانطي أو التركيبة من خلال الوعي الذاتي الاستنباطي الذي يخص الأنا الفختية. لكن نفس التأويل الذي يستحضر مزايا ماركس يستهل نقده أيضاً. اعتراض هابرماس الذي يتكرر على الدوام يتمثل في اختزال ماركس لمفهوم الفعالية إلى إنتاج. وهو ما يضيّق مجال المفهوم. رغم أن ماركس قد حل مشكلة التركيبة من خلال العمل، فإنه اختزل نطاق اكتشافه من خلال مماهاة العمل مع الفعل الذرائعي فقط. مجال الفعل الذرائعي يمثل نقطة الإحالة الدائمة في مناقشة هابرماس؛ وينصب نقده في أن تحليل ماركس لا يعد أداة جيدة لمقاومة ذلك الاختزال الذي وصفه ماركوز بالشخصية «الأحادية البعد» للكائن البشري. أحد عناصر أحادية الجانب حاضر في مفهوم الفعل الذرائعي، وهو يصيب بعدواه تحليل ماركس ككل. هكذا تقود الأيديولوجيا الماركسية، كما هو حال الأيديولوجيا البرجوازية، إلى الاختزال التكنولوجي.

إذا قبلنا بهذا النقد لماركس، إذا سلّمنا بصحة أن المفهوم الفختي للإنتاج قد تَسَطَّحَ وتحوّل إلى إنتاج اقتصادي أو تكنولوجي، فستكون لذلك نتائج رهيبة على نظرية ماركس نفسها، لأنها ستعجز حينذاك عن إضفاء الشرعية على وظيفتها النقدية. إذا كانت الكائنات البشرية تكتفي بتركيب الواقع عبر العمل، ولا تفصلها مسافة نقدية عن هذا العمل، فإننا لن نقدر على تفسير عمل ماركس نفسه من خلال مقولاته ذاتها. ستكون لدينا نظرية لا تفهم إنجازها. المفقود هو عنصر تأمل ـ الذات الذي أُلغي عبر اختزال قدرة التوليد ـ الذاتي للفعل الإنساني إلى مجرد فعل ذرائعي. «يثبت الأساس الفلسفي لهذه المادية أنه لا يكفي لتأسيس تأمل ذاتي ظاهراتي لا مشروط للمعرفة، يُمنع بواسطته الضمور الوضعي للمعرفة».

هكذا إذن، يمكن القول بمعنى ما أن موقف هابرماس مضاد للماركسية هنا، لكنه رغم ذلك يحاول العثور على دعم لاعتراضه لدى ماركس نفسه. هذا الجزء

هو الأكثر إثارة في مناقشة هابرماس عند هذه النقطة؛ سعيه لإظهار أن ثمة داخل ماركس نفسه تلميحات إلى الازدواجية داخل مفهوم التوليد الذاتي والإنتاج الذاتي للكائن البشري. والأساس الذي ينطلق منه تحليل هابرماس هو التمييز المهم الذي تكلمت عنه عدة مرات أثناء مناقشتي الخاصة لماركس، أي الفرق بين قوى الإنتاج (Produktivkräften) وعلاقات الإنتاج (Produktions - verhältnisse). جدل هابرماس الرئيسي هو أن ماركس، رغم انكاره لهذا التميز في نظريته، يقر بوجوده في كل مباحثه الملموسة. لذلك يجادل هابرماس بأن علينا النظر فيما يفعل ماركس حقاً وليس فيما يقول إنه يفعله. النظرية التي يضع ماركس تفاصيلها بصدد عمله أضيق مما ينطوي عليه عمله الملموس نفسه.

ما معنى القول أن للإنتاج جانبين؛ قوى وعلاقات؟ يجب أن نفهم من علاقات الإنتاج الإطار المؤسساتي للعمل، حقيقة أن العمل موجود داخل نظام مشروع حر أو مشروع تديره الدولة، وهكذا. علاقات الإنتاج تتألف من النظام المؤسساتي الذي يوجد داخله على وجه الدقة ذلك النوع من التوسطات الرمزية الذي سيناقشه غيرتز. ليس الإطار المؤسساتي القواعد القانونية والإطار القضائي فقط، ولكن ما يسميه هابرماس بنية التفاعل الرمزي والتقليد الثقافي الذي يعي من خلاله شعب ما عمله. إذا نظرنا، على سبيل المثال، إلى إحدى الدول الاشتراكية في أوروبا الشرقية، أو الاتحاد السوفيتي، أو الصين، سنجد أن تقاليد الشعب في كل مكان تؤثر في محتوى الاشتراكية التي يتم تطويرها. بنية التفاعل الرمزي والتقليد الثقافي عناصر مكوّنة للإطار المؤسساتي. يجب أن نفهم كلمة «مؤسساتي» بمعنى أوسع من مجرد مفهوم قضائي أو قانوني.

> إلى جانب قوى الإنتاج التي يترسب فيها الفعل الذرائعي، تدمج نظرية ماركس الاجتماعية في مدخلها الإطار المؤسساتي أيضاً، علاقات الإنتاج. وهي لا تستأصل من الممارسة بنية التفاعل الرمزي ودور التقليد الثقافي، وهما الأساس الوحيد الذي يمكن من خلاله فهم القوة (Herrschaft) والايديولوجيا (42).

لمقولة هابرماس هنا أهمية مركزية بالنسبة لبحثنا، لأننا لن نتمكن من الكلام

عن الأيديولوجيا إلا داخل إطار مفهومي يميز بين العلاقات والقوى. لا تدخل الأيديولوجيا على مستوى قوى الإنتاج، وإنما على مستوى علاقات الإنتاج.

لذلك نحتاج لكي نحصل على نظرية ماركسية في الأيديولوجيا أن ندرك أولاً الفارق بين العلاقات والقوى. وهذا يعني أننا بحاجة إلى مفهوم للممارسة. في معجم هابرماس، تحتوي الممارسة على أمرين معاً هما: فعل ذرائعي وبنية التفاعل الرمزي. ستبدو الأيديولوجيا تشويهاً يؤثر في إحدى العناصر المكونة للممارسة. يستخدم هابرماس مفهوم الممارسة في محاولة لاستعادة كثافة المفهوم الفختي للفعل (Tathandlung) داخل معجم ماركسي. أصل التركيبة هو الفعل، لكن العمل البشري يزيد دائماً عن كونه مجرد فعل ذرائعي، لا نستطيع أن نعمل دون أن نُدخل تقاليدنا وتأويلنا الرمزي للعالم. كما أن عملنا يحتوي الإطار المؤسساتي للمجتمع، لأن تعريفه يقع وفق عقود واشتراطات أخرى. نحن ننجز عملنا داخل نظام مواضعات. لا نستطيع تعريف الممارسة عبر تقنيات العمل التي نطبقها فقط. ممارستنا نفسها تدمج إطاراً مؤسساتياً معيناً فيها. هكذا نلاحظ مرة أخرى أن التمييز بين البنية الفوقية والبنية التحتية غير مناسب، لأننا نضم شيئاً مما يُسمى البنية الفوقية داخل مفهوم الممارسة. لدينا إذن إعادة صياغة كاملة للمعجم الذي يُستخدم عادة لوصف الممارسة. لن يكون بوسعنا بعد الآن القول بأن الناس تكون لديهم ممارسة أولاً، ثم تتكون عندهم بعض الأفكار عن هذه الممارسة، التي هي أيديولوجيتهم. بدلاً من ذلك، نرى أن الممارسة تدمج فيها طبقة أيديولوجية؛ قد تتشوّه هذه الطبقة، لكنها عنصر مكوّن للممارسة نفسها.

حسب هابرماس، إدراك هذه الإزدواجية في تكوين الممارسة هو ما يفترضه ماركس مسبقاً في ممارسته للبحث، لكنه يستبعده عن إطاره النظري المرجعي. لذلك علينا أن نتابع ما يمارسه ماركس في بحثه بدلاً من الإطار الاختزالي الذي يَفهم ضمنه ذاته فلسفياً. تنطوي ممارسة ماركس على أن تاريخ البشرية يُفهم «ضمن مقولات الفعالية المادية والإلغاء النقدي للأيديولوجيات...»، والالغاء النقدي للأيديولوجيات موجود ضمناً في عملية الفعل. يعبّر هابرماس عن هذه العلاقة بطرق مختلفة عديدة، لكنها تعتمد كلها على هذا الأداء الوظيفي المزدوج لمفهوم الممارسة:

> لذلك ينشأ لدى ماركس تفاوت من نوع خاص بين ممارسته للبحث وفهم هذا البحث الفلسفي المحدد لذاته. يفهم ماركس في تحاليله التجريبية تاريخ النوع وفق مقولات الفعالية المادية والالغاء النقدي للأيديولوجيات، الفعل الذرائعي والنشاط الثوري، العمل والتأمل في آن واحد. لكن ماركس يؤول ما يفعل ضمن المفهوم شديد المحدودية المتعلق بتأمل النوع البشري لذاته عبر العمل وحده. تصور المفهوم المادي للتركيبة ليس من الاتساع بحيث يفسر الطريقة التي يساهم بها ماركس في الوصول بنا إلى نقد جذري حقاً للمعرفة. في الواقع، منع ذلك ماركس نفسه من فهم نمطه الإجرائي الخاص من وجهة النظر هذه. (42؛ التأكيدات في الأصل).

استجابة لما سبق أتساءل: هل نستطيع الإبقاء على ما قيل من قبل عن التركيبة بصفتها عملاً إذا وضعنا بدل مفهوم العمل مفهوم الممارسة، وهي تنطوي على العمل ومعه شيء آخر. هنالك تأرجح بين العمل والممارسة وكذلك الفعل أجد أنه يمثل مشكلة تتكرر عند هابرماس. هذه المفاهيم تتداخل. يكون العمل أحياناً المفهوم الذي يشمل الكل ويصنع التركيبة، وهو يعادل في هذه الحالة الممارسة؛ لكن العمل يتماهى رغم ذلك في أوقات أخرى مع الفعل الذرائعي. ليس سهلاً تحديد مكان مفهوم العمل.

يعيد هابرماس على نحو صائب موضعة هذه المشكلة من خلال إعادة تعريفه للفارق بين العمل والممارسة الذي يراه قائماً بين الفعل الذرائعي والتفاعل أو الفعل الاتصالي. في الفصل الثالث من **المعرفة والمصالح البشرية**، الذي نلتفت إليه الآن، يرسم هابرماس المضامين المعرفية لهذا التقسيم. يسأل هابرماس: ما هي صفة علم يختص بالممارسة؟ لم يناقش ماركس بشكل نظامي «المعنى المحدد لعلم عن الإنسان يُدرس كنقد للأيديولوجيا مختلف عن المعنى الذرائعي للعلم الطبيعي» (42). ما فعله ماركس كان نقداً وليس علماً طبيعياً، لكنه لم يقدّم تبريراً معرفياً لهذه النظرية الاجتماعية. بدلاً من ذلك، ظل يُصر على الدوام بأن عمله مماثل للعلوم الطبيعية. كان يجب أن توجه حقيقة كون عمل ماركس نقداً للاقتصاد السياسي انتباهه إلى المكوّن التأملي لنقده، لكنه لم يفعل. لذلك يجادل هابرماس أننا حين نختزل الممارسة إلى إنتاج مادي، إلى فعل ذرائعي، نحصل على أنموذج

العلوم الطبيعية. ما نفعله ببساطة أننا نعامل علم الممارسة كامتداد للعلوم الطبيعية. من جانب آخر، إذا فصّلنا جدلية العلاقة بين قطبي الممارسة الذرائعي والتفاعلي، حصلنا على علم ليس امتداداً ولا نقلاً للعلوم الطبيعية بل علم من نوع مختلف، وهذا هو النقد. ترتبط مكانة علم اجتماعي يطرح نفسه كنقد بالبعد النقدي المتوفر في النظام الرمزي للتفاعل، امكانية الابتعاد عن الفعل الذرائعي ورد الفعل عليه. يجب أن ترتبط المناقشة المعرفية للفصل الثالث مع الموضوع الأنثروبولوجي للفصل السابق.

يقول هابرماس إن ما يميّز علماً طبيعياً، إنه يمكن أن يكون لا تأملياً. وهو يمكن أن يكون لا تأملياً لأنه يتعامل مع أشياء تتميز عن العارف، أو العالِم. ينتج عن ذلك أن علم العالِم لا يدل ضمناً عليه. لسنا بحاجة إلى مناقشة إن كان تشخيص هابرماس هذا صحيحاً بالضرورة. قد نُسلم جدلاً أن بإمكان العلوم الطبيعية أن تكون لا تأملية؛ لكن النقطة المهمة أن العلوم الاجتماعية تأملية بالتأكيد. هذا هو القسم الايجابي في جدل هابرماس، وهو لا يتضمن بالضرورة نظيره. عندما يُنظر خطأ إلى العلوم الاجتماعية بصفتها تماثل العلوم الطبيعية، تُفهم السيطرة على قوى الإنتاج في إطار مقولة ما يُسميه هابرماس «المعرفة من أجل السيطرة» (47). المصطلح في الألمانية هو Verfügungswissen، وهو يتصل بتوفر المرء على شيء تحت تصرفه. خلف المصطلح يبدو أن هنالك الفكرة الهيدجرية المتعلقة بالتوفر على شيء ما في متناول اليد. يقول هابرماس، عندما تكون الغلبة لأنموذج العلوم الطبيعية، تبتلع Verfügungswissen، أي المعرفة من أجل السيطرة، المعرفة التأملية Reflexionswissen، تشمل السيطرة التقنية كل شيء.

حسب هذا التكوين لن يزيد تاريخ الوعي المتعالي عن كونه فضالة من تاريخ التكنولوجيا. والأخير متروك حصراً للتطور التراكمي للفعل المحكوم بالمعرفة الراجعة، متبعاً الميل إلى زيادة إنتاجية العمل والإحلال محل قوة العمل البشري؛ «إدراك هذا الميل يعني تحويل وسائل العمل إلى آليّة» (48).

المقتبس مأخوذ عن **تخطيطات** ماركس؛ وهو بالتالي تعليق لا يصدر عن

ماركس المبكر بل الناضج.

الافتراض بأن كل العلم يتبع أُنموذج العلم الطبيعي يختزل فكرة الفعالية البشرية الذاتية الفختية إلى عقلية صناعية. بالنسبة لهابرماس يمثل هذا الاختزال الأيديولوجيا الحديثة. تنطلق الأيديولوجيا من اختزال الفعل إلى عمل، والعمل إلى فعل ذرائعي، والفعل الذرائعي إلى التكنولوجيا التي تبتلع عملنا. ويصبح العلم الذي يبحث في الكائن البشري ميداناً للعلوم الطبيعية لا أكثر. يرى هابرماس أن هنالك ما يتعرض للكبح في هذا التأويل. تخفي القراءة الصناعية للنشاط البشري «بُعد التأمل الذاتي الذي يجب أن تتحرك فيه دون اعتبار لشيء» (50). يقول هابرماس؛ حتى بالنسبة لماركس في **تخطيطات** «لا يقود تحويل العلم إلى آلية من تلقاء ذاته بأي حال إلى تحرير ذات عامة واعية بذاتها تتحكم بعملية الإنتاج» (51). الحاجة قائمة إلى ما هو أكثر من مجرد الفعل الذرائعي: علاقات القوة التي تضبط تفاعل الكائنات البشرية فيما بينها. «يميز ماركس بدقة شديدة **السيطرة الواعية بذاتها** التي تخص عملية الحياة الاجتماعية ويقوم بها المنتجون المتآلفون عن **الضبط الأوتوماتيكي** لعملية الإنتاج وقد أصبح مستقلاً عن هؤلاء الأفراد» (15). (51، التأكيد في الأصل). هذه «السيطرة الواعية بذاتها التي تخص عملية الحياة الاجتماعية» هي ما يسميه هابرماس نظام التفاعل.

يمثل تمييز هابرماس بين نظرية تفاعل ونظرية فعل ذرائعي استجابته للتوتر لدى ماركس بين التقني والعملي. يجب أن لا نفهم العملي بأنه ببساطة الواقع كما هو، لكنه كل أبعاد الفعل المحكومة بالمبادىء والمُثُل؛ إنه يغطي كل حقل الأخلاقيات والأخلاقيات التطبيقية. يحتوي العملي كل مناطق الفعل ذات البنية الرمزية، وهي بنية تؤول الفعل وتضبطه معاً. يمثل التقني والعملي تقسيماً ثنائياً في حقل الفعل البشري. وهو تمييز أساسي بالنسبة لبحثنا في الأيديولوجيا، لأن الأيديولوجيا تؤثر في فعل الفرد في مرحلة تنظيمه الأولية.

على مستوى مادة بحوثه... يتناول ماركس الممارسة الاجتماعية التي تشمل العمل والتفاعل معاً. عمليات التاريخ الطبيعي تصلنا عبر الفعالية الإنتاجية للأفراد وتنظيم التفاعلات بينهم. وتخضع هذه العلاقات لمبادىء تُقرِّر بقوة المؤسسات، كيفية توزيع المسؤوليات

والمكافآت، الالتزامات والرسوم للميزانية الاجتماعية بين الأعضاء. والوسط الذي تُنظم فيه العلاقات بين الذوات والجماعات معيارياً هو التقليد الثقافي. إنه يشكل البنية الاتصالية اللغوية التي تؤول على أساسها الذوات الطبيعية وذاتها ضمن بيئتها (53).

تؤكد الإشارة إلى التقليد الثقافي، المبادىء والمؤسسات، بنية الاتصال اللغوية والتأويل فرضيتنا بأن العمليات التشويهية لا تكتسب معناها إلا إذا فُهم الفعل على أنه يصلنا عبر وسط رمزي. ينتمي مفهوم التأويل إلى هذه الطبقة البدائية، ويمثّل الفعالية التي يقوم بها الأفراد تجاه الطبيعة وأنفسهم في بيئتهم معاً.

دون التمييز بين الفعل الذرائعي والاتصالي لا مكان للنقد، وحتى للأيديولوجيا. فقط داخل إطار مؤسساتي يمكن أن تَكْشف المرهونية الاجتماعية والقوة السياسية آثارهما القمعية. كذلك داخل هذا فقط يكتسب معناه «الاتصال وقد تحرّر من الهيمنة» (53). (سنعود لاحقاً إلى الصيغة اليوتوبية لهذه العبارة). يجب إذن على «فعل التوليد الذاتي للنوع» (53) أن يحيط بكل من الفعالية الإنتاجية (العمل) والفعالية الثورية. التحرير مضاعف: من القيود الطبيعية ومن الاضطهاد الإنساني. هنالك بين تطوير تكنولوجيات جديدة والكفاح الأيديولوجي «اعتماد متبادل» (55) (كما يوحي المعجم نفسه، ينتمي الخداع الأيديولوجي ونقده كلاهما إلى ميدان تأمل الذات نفسه الذي يجب أن يكون أوّلياً كما هو الفعل الإنتاجي تماماً. وهو ما يشير ضمناً، مرة أخرى، إلى ضرورة أن نهجر التمييز بين البنية التحتية والبنية الفوقية). لقد عجز ماركس عن تفصيل هذه الجدلية بين التَطوّرين لأنه أبقى التمييز بين قوى الإنتاج وعلاقاته خاضعاً لإطار مقولة الإنتاج. يدّعي هابرماس من جهة أخرى أن «بناء الذات بالنسبة للنوع البشري في التاريخ الطبيعي» يجب أن يقرن «توليد الذات عبر الفعالية الإنتاجية وتشكيل الذات من خلال الفعالية النقدية ـ الثورية» (55).

يبدو أن تمييز هابرماس بين العملي والتقني يستند بطريقة ما على هيغل أكثر منه على ماركس. يعتمد هابرماس على مرحلة مبكرة من تأملات هيغل، محاضرات يينا Jenenser Realphilosophie (56). (يناقش هابرماس هذه المحاضرات بتفصيل أكبر في مقال «العمل والتفاعل» (ضمن كتابه **النظرية**

والتطبيق). بقيت فلسفة هيغل في يينا مكتفية بذاتها، ولم تكن قد تم استيعابها تماماً في كتابه **ظاهراتية الروح**. يفصّل هيغل في هذه الكتابات المبكرة لأول مرة مشكلة الإدراك، وهي القضية الأخلاقية الرئيسية. ونستطيع ملاحظة آثار هذه المناقشة جلية في الكثير من نقاط **ظاهراتية الروح**؛ النقطة المبحوثة في علاقة السيد ـ العبد، على سبيل المثال، هي الكفاح سعياً ليس وراء القوة وإنما الإدراك. يكتشف هابرماس داخل إطار الإدراك هذا أنموذجاً للعلاقة بين الذوات. لذلك يجد هابرماس أن المهم اعتبار المشكلة في نهاية المطاف ليست قمع عدونا، بل بلوغ اتفاق يتجاوز خلافاتنا. كما سنرى، يعتبر هابرماس أنموذج التحليل النفسي مناسباً في هذا الصدد. ليس الصراع الطبقي بالنسبة لهابرماس مشكلة قمع ـ طبقة، لكنه التغلب على الصراع من أجل الوصول إلى حالة تحقق فيها الكائنات البشرية الإدراك. مؤكد أن سحق مؤسسات كالرأسمالية أمر واجب لكي تتحقق هذه الامكانية. لكن النقطة المهمة أن من يتوجب قمعهم ليس الأفراد بل بنية معينة.

المكان الآخر في **ظاهراتية الروح** الذي تعود فيه مشكلة الإدراك وهو أقرب إلى فلسفة يينا، هو الإدراك بين المتهم والقاضي. على القاضي في آن واحد الحكم على المتهم وإدراك من يكون، ويجب على المتهم أيضاً أن يحكم على القاضي لكي يكون هو نفسه معرّفاً. هنالك تبادل مواقع بين الوعي الحاكم والوعي المذنب. وكما تناقش فلسفة يينا بشكل أتم فإن إطار الإدراك بين المجرم والقاضي يظهر أن اغتراب كل من الطرفين قد تم التغلب عليه. والقاضي عرضة للاغتراب كما هو حال المتهم تماماً. هنالك بين المحكوم والحاكم حالة إقصاء excommunication متبادلة، والإدراك انتصار على حالة الاغتراب هذه. يكوّن السيد ـ العبد، القاضي ـ المتهم، وما إلى ذلك إطاراً صراعياً؛ والقضية ليست الغلبة التي يمكن أن تبقى متجهة إلى نفس بنية القوة، ولكن الإدراك. سنعود إلى هذا التأكيد على الإدراك بدلاً من القوة حين نناقش مشكلة إن كانت اليوتوبيا تحكم نقد الأيديولوجيا.

تكمن أهمية إطار الإدراك هذا بالنسبة لهابرماس في أنه يحدد موقع نظريته في التفاعل بوصفها «علاقة حوارية» (56). حالة الإقصاء، التي يتوجب على الإدراك التغلب عليها، مرض في الاتصال. لذلك الأيديولوجيا نفسها مرض في

الاتصال. ليست الأيديولوجيا التشويه العرضي بل النظامي للعلاقة الحوارية. لا نستطيع الكلام عن العلاقة الحوارية إلاّ من خلال عملية الإدراك، والأيديولوجيا نظام يقاوم استعادة العلاقة الحوارية. داخل هذا الإطار المرجعي فقط نستطيع أن نفهم عبارات تكون بخلاف ذلك غريبة، إن لم نقل مدهشة: «على خلاف التركيبة من خلال العمل الاجتماعي، تُمثّل جدلية العداء الطبقي حركة تأمل» (58). لا يبدو مثل هذا القول وثيق الصلة بالماركسية. ولكن إذا فسرّنا التأمل علىٰ أساس أنه الإدراك أمكننا القول بأن الصراع الطبقي مشكلة إدراك بين أفراد المجتمع في نهاية المطاف.

> لذلك ليس الجدلي تَشارُك الذوات غير المقيّد نفسه، ولكن تاريخ قمعه وإعادة تأسيسه. يخضع تشويه العلاقة الحوارية لسببية الرموز المنشقة والعلاقات النحوية المتشيئة: أي العلاقات المستبعدة من الاتصال العام، والتي تكون لها الغلبة فقط دون علم الذوات، وهو ما يجعلها قهرية على نحو تجريبي أيضاً (59).

لا ترد هنا كلمة «أيديولوجيا»، لكن هذه العبارات في الواقع تعريف للأيديولوجيا.

عندما يقول هابرماس هنا أن «العلاقة الحوارية خاضعة لسببية الرموز المنشقة» فإنه يُدخل عامداً فكرة السببية. وكما ستوضح أكثر عودة هابرماس إلى الأنموذج الفرويدي، فنحن مجبرون على أن نتكلم بلغة السببية حتى داخل حالة حث، لأن الدوافع تبدو كالأشياء عندما تتجمد. علينا إذن اعتماد أنموذج سببي داخل الأنموذج التأويلي. العلاقات السببية شذرات تفسيرية داخل عملية التأويل. وهابرماس، أثناء دفاعه عن موقع يشبه ذلك الموجود في كتاباتي عن نظرية النص، وإن كان لأسباب مختلفة، ينكر التضاد بين التأويل والتفسير. في العلاقات المتشيئة لا بد من التعامل مع الدوافع بوصفها أسباب. ومثال على ذلك فكرة هابرماس عن «سببية القدر» (56)، وهي استعارة أخرى من هيغل. القدر شيء يحدث للحرية، لكنه يحاكي انتظام الطبيعة. في حالة التشيؤ، يتشبه الواقع الإنساني بالواقع الطبيعي، وهذا هو ما يضطرنا للكلام عن السببية.

يمكن أن نتوسع فنقول إن وجود الحالة المتشيئة داخل إطار حثي نابع من ملاحظة أن الدافع لا يتطلب وعياً. يمكن الفصل بين المعنى والوعي؛ قد يتحمل

شيء ما بالمعنى دون أن يكون مادة للإدراك. والإشارة إلى تأويل فرويد مُناسِبة، لأن علينا محاربة التأويل الآلي الآلي لما يسمّى اللاوعي. يبدو الوعي في الإطار الآلي مكاناً توجد فيه قوى. المهمة المستحيلة إذن هي إيضاح كيف يكون لقوة ما معنى إذا لم تكن محملة بالمعنى فعلاً على مستوى اللاوعي. كما ادّعيت في كتابي **فرويد والفلسفة**، علينا القول بدلاً من ذلك بأن للتقديم الطوبوغرافي للّاوعي قيمة ظاهراتية معينة لكونه يعبر عن حقيقة أننا لم نعد نؤدي دور المؤلف. يشير نظام الكبت إلى أن دافعنا يبدو وكأنه شيء.

لطوبوغرافية اللاوعي عند فرويد مثيل في مفهوم البنية التحتية الماركسي. لا يعوز مفهوم البنية التحتية الصواب إذا لم يَجرّنا إلى الاعتقاد بأننا لن نتمكن من تحليله إلا بصفته موضوعاً للعلوم الطبيعية. تنتمي البنية التحتية في الواقع إلى حقل العلوم الإنسانية، ولكن ضمن حالة الاغتراب التي تحوّل الدوافع إلى أشياء. يعني ذلك أن علينا التعامل مع مفاهيم ذات مظهر مادي إلى حد ما، والحالة كذلك بمعنى ما. يقول بعض الماركسيين بأن المادية تمثّل حقيقة مجتمع فقد الإحساس بقدرته الابداعية، مجتمع أصبح مدفوناً تحت ما ينتجه هو نفسه. ليست المادية إذن حقيقة فلسفية، لكنها حقيقة تناسب الحالة التاريخية. بالمثل، يصح القول بأن لغة البنية الفوقية والبنية التحتية تناسب الكلام عن نظام دوافع تَشَيّأ. يعتمد هابرماس على المُنَظر الألماني المتخصص في فرويد ألفريد لورنزر فيتكلم عن عملية نُزِع عنها الترميز ويتوجب إعادة ترميزها (256 هـ). ويجادل هابرماس في سياق محاولته لربط ماركس بفرويد، إن لفكرة الاغتراب عند ماركس ما يعادلها في مفهوم نزع الترميز، وهو يتبع لورنزر في التأكيد على أن التحليل النفسي عملية نتحرك فيها من نزع الترميز إلى إعادة الترميز عبر مرحلة التحويل الوسطية. وكما سنرى، يؤكد هابرماس أن العلم النقدي الاجتماعي يوازي التحليل النفسي في هذا الجانب وهو نفسه عملية تَدْرجُ التفسير في أنموذج تأويلي أكبر.

في نهاية الفصل الثالث من **المعرفة والمصالح البشرية** يعاود هابرماس دعواه بأن ما يسند تمييزه بين الفعلين الذرائعي والاتصالي لا يأتي من هيغل ببساطة ولكن من بحوث ماركس نفسه. يبحث هابرماس عن هذا الدعم في نص ماركس الشهير في **رأس المال** عن فتشية السلع. وفيه يستخدم ماركس أنموذج القلب الفويرباخي

ليس باعتباره أحد أشكال التفسير ولكن كاستعارة. تماماً كما أن الدين حوّل الفعالية الإنسانية إلى قوة المقدّس، شيّأت الرأسمالية العمل البشري على شكل سلعة. المغرمون بتشيئات عملنا يقفون في نفس موقع أولئك الذين يقومون بإسقاط حريتنا على كائن خارق ثم يعبدونه. هنالك علاقة عبادة في الحالتين، وهو جدل قوي ضد التوسير، لأن المفروض أن تختفي العبادة تماماً بعد القطيعة المعرفية. يقتبس هابرماس قول ماركس: «هنا وحدها العلاقة الاجتماعية المحددة للناس أنفسهم تتخذ بالنسبة لهم الشكل التهويلي لعلاقة تخص الأشياء» (60). علاقة بشرية «تتخذ. . . الشكل التهويلي لعلاقة تخص الأشياء».

لنص ماركس حول فتشية السلع أهمية حاسمة بالنسبة لنظرية في الأيديولوجيا، لأنه يُظهر بأن الأيديولوجيا لا تؤدي وظيفتها في المجتمع البرجوازي فقط أو حتى أساساً بصفتها شكلاً اجتماعياً يضفي الصفة المؤسساتية على الهيمنة السياسية. وظيفتها الأكثر أهمية، بدلاً من ذلك، هو موازنة العداوة الطبقية عبر المؤسسة القانونية لعقد العمل الحر. من خلال تغطية الأيديولوجيا على الفعالية الإنتاجية بوضعها في شكل سلعة، تعمل على مستوى السوق. وأنا أستنتج من ذلك بأن الأيديولوجيا الرئيسية في الحقبة الرأسمالية لم تعد أيديولوجية دينية، بل أيديولوجيا السوق تحديداً. وإذا تكلمنا مثل بيكون أمكننا القول بأن الأيديولوجيا تتخذ الآن شكل وثن سوق. وهابرماس نفسه يعلق على هذا قائلاً:

> **لذلك فإن الملمح المميز للرأسمالية، حسب ماركس، أنها أنزلت أيديولوجيات من قمم إضفاء الشرعية الأسطورية والدينية على الهيمنة والقوة الملموستين إلى نظام العمل الاجتماعي. اضفاء الشرعية على القوة في المجتمع البرجوازي الليبرالي مستمد من إضفاء الشرعية على السوق، أي من عدالة تبادل الأنداد المتأصلة في علاقات التبادل. وهي ما يفضحه نقد فتشية السلعة (60).**

تهاجر الأيديولوجيا إذن من المحيط الديني إلى المحيط الاقتصادي.

أنتقل الآن إلى ما بعد هابرماس، إلى تأويلي الخاص، فأسأل ألا يمكننا القول بأن الاستخدام اليوتوبي للدين نابع من أن الدين أقل انغماساً في إنتاج الأيديولوجيات ـ لأن فتشية السلع تعمل من تلقاء نفسها ـ، وأنه جزء من نقد

الأيديولوجيا؟ يمكن للدين أن ينشط ليس بوصفه أيديولوجيا فقط، ولكن كأداة نقدية، ما دامت الأيديولوجيا قد هاجرت من المحيط الديني إلى محيط السوق، وإلى العلم والتكنولوجيا. إذا كان السوق والعلم والتكنولوجيا هي الأيديولوجيات الحديثة، فإن ذلك يعني أن الدور الأيديولوجي للدين في عصرنا الراهن سيكون أقل حضورًا، ما زال للدين دور أيديولوجي لكن وظيفته هذه تجاوزها الدور الأيديولوجي للسوق والتكنولوجيا. يمكننا إذن وضع الدين في موقع جدلي بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. يؤدي الدين وظيفة الأيديولوجيا عندما يبرر نظام القوة القائم، إلا أنه ينشط أيضاً كيوتوبيا طالما ظل دافعاً يغذي النقد. يمكن أن يساعد الدين على فضح وثن السوق[1].

على أية حال، ينصب اهتمام الفصلين الثاني والثالث من **المعرفة والمصالح البشرية** على وضع مفهوم الصراع الطبقي داخل إطار الفعل الاتصالي، وبالتالي عدم تحديده بنظام الإنتاج. بالنسبة لهابرماس لا يتجانس مفهوم الصراع الطبقي مع مفهوم الإنتاج، بل مع الإطار المؤسساتي الذي تعمل داخله قوى الإنتاج. وهو لذلك جزء من عملية وعي الذات. وعيك لحالة الصراع الطبقي يعني أنك ترتفع إلى بُعد جديد من الوعي هو الوعي الطبقي. لكن هذه العملية لا تكتسب معناها إلا من خلال بقائها البداية لنقد وحركة نحو الإدراك. الصراع الطبقي جزء من الحركة التي تتجه من الاغتراب إلى الإدراك داخل عملية الترميز، إنه لحظة نزع الترميز. الصراع الطبقي إذن عملية تتميز عن مجرد العمل الاجتماعي لأنه يواجه ذوات، وإحدى طرق تعريفنا كذوات تحديد هويتنا الطبقية. أصبح مفهوماً لدينا الآن بأن نقد الأيديولوجيا، الذي تتناوله المحاضرة القادمة، هو نفسه جزء من العملية الاتصالية؛ إنه اللحظة النقدية داخل هذه العملية.

الهوامش:

(1) من أجل معالجة مطولة للعلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا والدين انظر بول ريكور: «L'Herméneutique de la Sécularisation Foi, Idéologie, Utopie» في Archivo di Filosofia (1976) 46 (3 - 2): 49 - 68. تتوفر ترجمة إنجليزية مختصرة لهذا المقال تحت عنوان «الأيديولوجيا واليوتوبيا والإيمان»، مركز الدراسات الهرمنيوطيقية (1976)، 17: 21 - 28.

14

هابرماس (2)

سأناقش في هذه المحاضرة نظرية هابرماس في الأيديولوجيا، التي تُطرح بصيغة نقد، نقد للأيديولوجيا. وسأركز أساساً على الموازاة المزعومة بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا، ما دام هابرماس يسند نظريته في الأيديولوجيا على تحويل بعض استبصارات التحليل النفسي إلى حقل العلوم النقدية الاجتماعية.

لكننا نحتاج قبل أن نلتفت إلى هذه المناقشة إلى تحديد موقع التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا بوصفهما علوماً نقدية اجتماعية. وهابرماس ينتقل في معرض تأسيسه لخصوصية العلوم النقدية الاجتماعية من تقسيم ثنائي بين علوم ذرائعية وأخرى عملية إلى تقسيم ثلاثي إلى علوم ذرائعية وأخرى تأويلية تاريخية وثالثة نقدية اجتماعية. يعرض هابرماس هذا التغيير في إطاره في ملحق **المعرفة والمصالح البشرية**. وهذا الملحق ليس من الطبعة الألمانية من **المعرفة والمصالح البشرية**، لكنه أُضيف إلى الترجمة الإنجليزية. والمقال خطاب افتتاحي قدّمه هابرماس أثناء تسلّم كرسيه في فرانكفورت عام 1965، وهو الكرسي الذي تركه بعد بضع سنوات فقط بعد إدانته لدعمه احتجاجات الطلبة الألمان أواخر الستينات. ولا يتصدى الملحق لماركس بل لتراث الظاهراتية لدى هوسرل وما تفرع عنه، تأويلية غادامير. رغم أن غادامير لا يُذكر بالإسم فإنه دون شك الشخص الرئيسي الذي يقف الخطاب ضده. تقسيم هابرماس الثلاثي لكل من المصالح المكوّنة للمعرفة وما يقابلها من علوم مركزي في فهم استجابته لغادامير الذي يؤكد على تقسيم ثنائي. السبب الثاني لما عبر عنه هابرماس ربما فسّره أن هذا التقسيم يأتي

من صديقه وزميله كارل ـ أوتو آبل. وآبل مفكر أكثر نظامية بكثير، بل هو مفكر مهتم بالتنظيم العلمي للفلسفة architectonic. آبل أكثر اهتماماً بالأبستمولوجيا، بينما يركز هابرماس على علم اجتماع المعرفة. عندما ينتقل هابرماس من علم اجتماع المعرفة إلى نوع من الأبستمولوجيا فقد يكون التعارض في الإطار هو التحول من تصويره الخاص لإزدواجية علم اجتماع المعرفة المتمثلة في الذرائعية والعملية إلى قبولة تشخيص آبل الثلاثي للأبستمولوجيا.

لن أختبر بأي تفصيل المقاطع الأربعة الأولى من الملحق، لأن ما تحتويه من نقد لهوسرل غير موفق تماماً. تلك المقاطع موجهة ضد الادعاءات النظرية للفلسفة، لكن إقامة تضاد بين الممارسة والنظرية، ثم القول بأن كل ما لا ينتمي إلى الفكر ما بعد الماركسي نظرية، جدل ضعيف. كما أنه يتهم هوسرل باقتراف الخطيئة الأفلاطونية عندما يبقى مسحوراً بالنظرية. ثم يعالج أيضاً الوضعية بصفتها وريثة هذا الوهم النظري، وهو ما يجعل الصراع بين هوسرل والوضعية دون معنى. وأنا أثير تساؤلاً أكبر مفاده أن التضاد بين الممارسة والنظرية يُضعف موقع هابرماس نفسه، فكيف يمكن أن يوجد موقع نقدي لا يشارك في الميل النظري للفلسفة؟ اللحظة النقدية داخل الممارسة لحظة نظرية دون شك؛ والقدرة على التبعيد جزء من النظرية دائماً.

الجزء المثير للاهتمام من الملحق هو القسم الخامس، وسأحدد نفسي به لأنه يقدم لنا خلاصة جيدة لمشروع هابرماس هنا ككل. هنالك فكرتان أساسيتان. الأولى أن المصلحة، التي هي مفهوم أنثروبولوجي، تكوّن في الوقت ذاته مفهوماً متعالياً بالمعنى الكانطي للكلمة. والمفهوم المتعالي شرط إمكانية نوع معين من التجربة. كل مصلحة إذن تحكم منطقة معينة من التجربة وتوفر لها مقولاتها الأساسية. وقد ناقشنا هذا فعلاً عندما نظرنا إلى العمل كتركيبة؛ فالعمل حين ينشط كتركيبة يكون في الآن ذاته مفهوماً أنثروبولوجياً وأبستمولوجياً. يقدم المفهوم مبدأً للتصنيف، كما يوفر القواعد الأساسية لعلم مُعطى. يستجيب نمط ما من العلم لمصلحة ما لأنها توفر التوقعات لما يمكن قبوله وتحديد هويته وإدراكه في حقل مُعطى.

فكرة هابرماس الثانية ترسم حدود هذه العلاقة من خلال اقتراح ثلاث

مصالح تتحكم في ثلاثة أنماط من العلوم. المصلحة الأولى ناقشناها بالفعل، وهي الذرائعية. وفيها تقام مساواة بين الذرائعي ـ التقني الذي يحكم منطقة العلوم التجريبية، وما يمكن أن يخضع لسيطرة المعرفة التجريبية. «وهذه هي المصلحة الإدراكية في السيطرة التقنية على العمليات المشيّئة» (309). هابرماس مدين بأكثر مما يدّعي للنقد الذي يقدمه هوسرل في **أزمة العلوم الأوروبية**، لأن هوسرل حاول في هذا الكتاب إظهار أن توّفرنا على علوم طبيعية ناجم عن فرضنا صفة الشيء على عالم الطبيعة الذي نعيش فيه وتعبيرنا عنه بقانون رياضي. ما بعد الماركسي يتمثل في مماهاة هابرماس لفرض صفة الشيء هذه مع فكرة السيطرة والتحكُّم. كما نوّهنا بإيجاز من قبل، يرى هابرماس أن بالإمكان تعريف الأيديولوجيا الحديثة بأنها اختزال كل المصالح الأخرى في هذه المصلحة. وهذا هو المكوّن الماركوزي لهابرماس، جَدلٌ مفاده أن تراتبيات المصالح والعلوم قد سُوّيت في بعد واحد فقط. عندما تتجاوز مصلحة إدراكية المصلحة الاتصالية وتحكمها تنشأ حالة الأيديولوجيا الحديثة التي ينشط فيها العلم والتكنولوجيا أيديولوجياً، لأنهما يبرران إختزال الكائن البشري إلى هذا الشكل أُحادي البُعد.

المصلحة الثانية تسمى مصلحة تأويلية تاريخية، ولها أيضاً مضامين منهجية. ما يثير العجب هنا أن هذه المصلحة تعرّف بمصطلحات غاداميرية:

> الوصول إلى الحقائق يتوفر من خلال فهم المعنى، وليس الملاحظة. إن التثبت من صدق الفرضيات الشبيهة بقوانين العلوم التحليلية ـ التجريبية له ما يقابله هنا في تأويل النصوص. لذلك فإن قواعد نظرية التأويل (الهرمنيوطيقا) تقرر المعنى الممكن لمصداقية إفادات العلوم الثقافية (309).

كل مصلحةٍ متعالية، بمعنى أنها فضاء لنوع خاص من المصداقية. نحن لا نصادق على كل الأقوال بنفس الطريقة؛ يعتمد نوع المصادقة الذي نلجأ إليه على طبيعة مصلحتنا. لا نسعى إلى اثبات صحة أو بطلان الفرضيات التاريخية؛ نحن نسعى بدلاً من ذلك إلى المصادقة عليها من خلال قدرتها على توسيع اتصالنا. تتركز المصادقة التأويلية التاريخية، كما عبّر عنها هابرماس في مقالات أحدث

عهداً، على إمكانية بناء سرد عن حياتنا الخاصة. وإحدى طرق هابرماس في محاولته تأويل التحليل النفسي قياس قدرته على تكوين سرد متسق. فكرة النص حاسمة إذن، وحكم نظرية التأويل يتعلق بهذا النص.

النوع الثالث من المصلحة، ذلك الموجود في العلوم النقدية الاجتماعية، ليس تأويلياً. ستوجّه متابعة جدل هابرماس بصدد خصوصية العلوم النقدية الاجتماعية اختبارنا لتصويره للتحليل النفسي، الذي يعتبره هابرماس المثال النموذجي لهذا العلم. يمهد الملحق الأرضية لهذه المناقشة ويوفر الانتقالة إليها. يميز هابرماس بين علوم اجتماعية نظامية وأخرى نقدية؛ ليست كل العلوم الاجتماعية نقدية. «علوم الفعل الاجتماعي النظامية، الاقتصاد والاجتماع والعلم السياسي، تهدف، كما هو حال العلوم التحليلية ـ التجريبية، إلى إنتاج معرفة معيارية nomological (310). والمعرفة المعيارية تعني وضع الحالات الفردية ضمن قوانين تضفي عليها صفة نظامية أعم؛ يتخذ التفسير شكل القانون الشامل كما عبر عنه همبل Hempel. (يبدو أن أي علم اجتماع لا نقدي ينتمي إلى النوع الأول من المصلحة، أي الذرائعية، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل تقسيم هابرماس غير مقنع كثيراً). من جهة أخرى، لا يكتفي العلم النقدي الاجتماعي بإنتاج معرفة معيارية. «إنه مهتم بالذهاب أبعد من هذا الهدف ليقرِّر متى تفهم الأقوال النظرية الانتظامات الثابتة للفعل الاجتماعي بوصفه كذلك، ومتى تعبر عن علاقات اعتماد مجمّدة على نحو أيديولوجي يمكن من حيث المبدأ تحويلها» (310). مهمة العلوم النقدية الاجتماعية إذن رسم الحد الفاصل بين الحالات التي تقوم فيها الافادات النظرية بفهم الحالة الإنسانية الواقعية والحالات التي تصف فيها فعلياً القوانين المطوّرة حالة التشيؤ. وقد نتذكر أن ماركس استخدم هذا الجدل في بداية **المخطوطات** ضد الاقتصاديين السياسيين البريطانيين فادّعى أن وصفهم لطبيعة الرأسمالية صائب، لكنهم لم يلاحظوا أن مبدأها الضمني كان الاغتراب. ما اعتبروه انتظاماً كان في الواقع قناعاً لحالة الاغتراب. يرى هابرماس، إذن، أن العلوم الاجتماعية الأشد قياسية تعجز عن التمييز بين ما هو إنساني حقاً فيما تصفه وبين ما شُيّء فعلاً واتخذ بالتالي مظهر حقيقة واقعة. اعتماد العلوم الاجتماعية على الوقائع أمر غامض لأنه يحتوي على عنصرين لا تفريق بينهما: ذلك الذي ينتمي إلى إمكانيات الاتصال الأصلية والترميز والمؤسساتية، وما إلى ذلك، وذلك

الذي تَشيّء فعلاً وصار يبدو كالشيء. يتولى نقد الأيديولوجيا في هذا السياق دوراً مركزياً، لأن وظيفته هي التفريق بين هذين النوعين من الوقائع الاجتماعية.

يقول هابرماس إن النقطة الأخيرة بصدد النوع الثالث من المصلحة هي بأن نقد الأيديولوجيا، وكذلك التحليل النفسي وعلى نحو أكبر، تأخذ باعتبارها ما دامت تميّز بين هذين النوعين من الوقائع «بأن المعلومات بصدد العلاقات الشبيهة بالقوانين تطلق عملية تأمل في وعي من تخصهم القوانين» (310). النقد عملية فهم تحرز تقدمها عبر انعطافة تتمثل في عملية تفسير علمي. ولا تشمل هذه الانعطافة تفسير المكبوت، ولكن نظام الكبت؛ لا تشمل تفسير المضمون المشوه فقط ولكن نظام التشويه. بسبب تركيز العلم النقدي الاجتماعي هذا على التحليل النظامي، يرى هابرماس أنه ليس امتداداً لنظرية التأويل. تحاول نظرية التأويل، حسب هابرماس، توسيع الإمكانية التلقائية للاتصال دون أن تضطر إلى إسقاط نظام تشويه. إنها تقصر اهتمامها على الأخطاء الموضعية، على سوء الفهم وليس تشويه الفهم. وأنموذج نظرية التأويل هو السيرة الذاتية والفقه اللغوي. في السيرة الذاتية نفهم استمرارية حياة ما اعتماداً على كل من فهمها الخاص لذاتها وفهم الآخرين المباشر لها، وليس من خلال النبش تحت المظاهر. في الفقه اللغوي نعتمد على مقدرة الفهم الشاملة التي تعتمد على تشابه العقول. تنبع خصوصية العلوم النقدية الاجتماعية من كونها تسمح لنا أن نقوم بالانعطافة المطلوبة لتفسير مبدأ التشويه، وهي انعطافة مهمة لأننا قد نعيد للفهم والفهم الذاتي ما تم في الواقع تشويهه.

لكنني لا أميل إلى التمادي في هذا التضاد بين نظرية التأويل والنقد. وأنا أتخذ هذا الموقف لسببين: الأول، أنني لا أستطيع أن أتصور نظرية تأويل لا تمر نفسها بمرحلة نقدية والمثال على هذه المرحلة النقدية خروج البنيوية الحديثة ومداخل موضوعية أخرى من فقه اللغة. الثاني، أن العلوم النقدية نفسها تأويلية، بمعنى أنها تفترض مسبقاً، إلى جانب ميلها إلى توسيع الاتصال، إن التشويهات التي تتحدث عنها ليست أحداثاً طبيعية ولكن عمليات إزالة للترميز. تنتمي التشويهات إلى محيط الفعل الاتصالي. أنا أحاول التقليل إلى أقصى حد من التعارض بين تقسيم ثنائي وآخر ثلاثي للعلوم، وذلك من خلال القول بأن تقسيماً داخل العملي يطرح التمييز بين علوم اجتماعية تأويلية وأخرى نقدية. وكما يؤكد

الجدل الذي طوّرته المحاضرة الأخيرة فإن عنصر النقد نفسه هو المفتاح إلى عملية إعادة تأسيس الاتصال؛ وإذن فالاقصاء excommunication وإعادة تأسيس الاتصال ينتميان إلى العملي. وأنا لا أتفق مع التقسيم الثلاثي الذي يميل إلى مماهاة العملي مع النوع الثالث من العلم ويعزل الثاني بوصفه محيطاً متميزاً. لكل هذا أفضل اعتبار الصراع بين هابرماس وغادامير صراعاً ثانوياً. هنالك بالطبع فرق في الجيل والمواقف السياسية أيضاً. يرى هابرماس أن غادامير سيد عجوز لا بد أن يَمنح صوته لليمين، ولذلك تمثّل نظرية التأويل المحافظة على الماضي في متحف من نوع ما. من جهة أخرى يرى غادامير هابرماس راديكالياً قدّم تنازلات للطلبة عوقب عليها. أنا لا أجد هذا التضاد بين الرجلين مثيراً للاهتمام، لأني لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا أيضاً تجربة اتصال. وهي تجربة يُوفرها فهم النصوص. نظرية التأويل دون مشروع تحرير عمياء، لكن مشروع التحرير دون تجربة تاريخية أجوف.

سأعمد من أجل استعادة إطار مفهومي ذي مرحلتين وليس ثلاث، إلى العودة من ملحق **المعرفة والمصالح البشرية** إلى متن النص. يساعدنا تحليل هابرماس الثلاثي على فهم السبب الذي يجعله يقدم التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا كعلمين اجتماعيين نقديين، بينما يتيح لنا الإطار المفهومي الثنائي فهماً أوفى للموضوع الذي نحن بصدده الآن، أي انتقال المفاهيم من التحليل النفسي إلى نقد الأيديولوجيا، وهو أكثر مساهمات هابرماس إثارة للاهتمام. أعتمد في هذا القسم من مناقشتنا أساساً على الفصول من العاشر إلى الثاني عشر من نص هابرماس، وسأثير سؤالين. الأول هو ما الذي يجعل التحليل النفسي انموذجاً لنقد الأيديولوجيا؟ وفي هذا الصدد يتعلق الأمر بطبيعة التحليل النفسي كأنموذج. السؤال الثاني يتعلق بكفاية هذا الأنموذج؛ يجب أن ننظر إن كان ثمة أية فوارق بين الحالة التحليلية النفسية وموقع النقد في العلوم الاجتماعية. في ختام المحاضرة، سأربط القضية الثانية مع أحد أهم أسئلتي الناتجة عن قراءة هابرماس: ألسنا نقوم بالنقد على أساس يوتوبيا ما؟

استباقاً لهذه النتيجة أسترعي الانتباه إلى أن هنالك القليل في هابرماس مما يتعلق بالسؤال المتصل بالاختلافات بين التحليل النفسي والنقد، لأنه أكثر اهتماماً

بالعثور على دعم معين في التحليل النفسي مما هو بالتعرف على الاختلافات. ربما كان الفارق الرئيسي متعلقاً بافتقاد النقد لما يمكن مقارنته مع تجربة الاتصال في حالة التحويل. وافتقاد النقد الاجتماعي للتحويل يُظهر بجلاء أكبر الموقع اليوتوبي لادعائه القدرة على معالجة علل الاتصال. لا يحتاج المحلل النفسي أن يكون يوتوبياً، لأن لديه تجربة إعادة تأسيس ناجح للاتصال، وإن كانت محدودة. لا يمتلك عالم الاجتماع بالمقابل هذه التجربة، لأنه يبقى ناشطاً على مستوى الصراع الطبقي، وهو ما يُفقده هذا الإدراك المصغر الذي هو حالة المحلل النفسي.

الأطروحة الأساسية للفصول من العاشر وحتى الثاني عشر هي القول بأن خصوصية التحليل النفسي ناجمة عن دمجه لطور التفسير في عملية هي أصلاً انعكاسية ذاتية. التحليل النفسي انعكاس ـ ذاتي يحدث بوساطة طور تفسيري. وليس التفسير بديلاً عن الفهم، لكنه إحدى شرائح العملية ككل. ينطلق هابرماس في سياق استقصائه لطبيعة الأنموذج التحليلي النفسي في ثلاث خطوات. الأولى تختبر البنية المتناقضة للتحليل النفسي، وتناقضها نابع من شمولها على الفهم والتفسير. كما أن هذه البنية المتناقضة تفسر سبب حالات سوء الفهم الكثيرة التي تعرض لها التحليل النفسي، تلك الحالات التي لا تخلو من أساس تماماً. فرويد وأتباعه أنفسهم لم يؤكدوا على العلاقة بين الفهم والتفسير، بل حاولوا بدلاً من ذلك اختزال العملية إلى إطار فكري تفسيري، وحتى مجرد سببي. في الفصل الحادي عشر يسمّي هابرماس ذلك «أنموذج توزيع الطاقة» (247). لكن هابرماس يُصرُّ على ضرورة التمسك بالبنية المتناقضة للتحليل النفسي لكون التحليل النفسي يتعامل مع التحليل اللغوي ومع الربط السببي معاً. عبقرية فرويد تكمن في أنه حافظ على التوازن بين هذين العاملين، رغم أنه لم يبق على هذا التوازن في ما بعد ـ سايكلوجياه. تنتج بنية التحليل النفسي المتناقضة من الحالة التحليلية النفسية ذاتها، لأنها لا تحتوي على نص مشوّه فقط، لكنّه نص مشوّه على نحو نظامي. ويجب علينا الإصرار على كون التشويهات نظامية. الفقه اللغوي، بالمقارنة، لحظة تحليل لغوي بحت. إنه يختبر التشويهات ـ نصوص مبتورة، أخطاء في طباعة النص، وما إلى ذلك ـ ثم يطلب منا تأسيس النص عبر النقد، لكن عمله لا يشمل التشويهات النظامية. المطلوب منا عدم الاكتفاء بتأويل ما هو مشوّه، بل وتفسير

التشويهات نفسها. لذلك فإن لدينا الاقتران بين «التحليل اللغوي والفحص النفسي للروابط السببية» (217). هذا الاقتران سبب أساسي آخر لغموض التحليل النفسي أبستمولوجياً.

يتناول التأويل التحليل ـ نفسي علاقات الرموز التي تَخْدعُ بها ذاتٌ نفسها بشأن نفسها. تتعامل **تأويلية العمق**، التي يقابلها فرويد مع تأويلية دلتي الفقه لغوية، مع نصوص تظهر **خداع المؤلف لذاته**. إلى جانب المحتوى الظاهر... توثق مثل هذه النصوص المحتوى الكامن لقسم من توجهات المؤلف التي أصبح متعذراً عليه بلوغها وغريبة عنه، لكنها رغم ذلك تعود إليه. ويجترح فرويد عبارة «المنطقة الداخلية الغريبة» ليمسك بطبيعة اغتراب شيء ما يبقى ملكاً للذات نفسها. (218؛ التأكيدات في الأصل، الاقتباس من **محاضرات افتتاحية جديدة في التحليل النفسي**).

بُعد المحتوى الكامن عن متناول المؤلف يطرح الحاجة إلى انعطافة عبر منهج تفسيري. لاحظْ في هذا المقطع أيضاً أن هابرماس يسمي منهج فرويد «تأويلية العمق». وهو ما يؤكد من جديد عدم إمكانية الإبقاء على خط فاصل بين نظرية التأويل والعلم النقدي.

هنالك مثال جيد على ازدواجية اللغة في التحليل النفسي في تحليل الحلم. مطلوب من جهة تحليل لغوي معين. يحتاج الحلم إلى حل شفرة تأويلي؛ إنه نص مطروح لفك مغاليقه. لغة المنهج هنا فقه ـ لغوية. لكن هنالك من جهة أخرى حاجة إلى تفسير تشويه الحلم، وهي تستدعي نظرية في اشتغال الحلم وتقنية تتصدى لأنواع المقاومة التي تعترض التأويل. اللغة هنا شبه فيزيائية. كل المصطلحات الواردة في الفصل السادس من كتاب فرويد **تأويل الأحلام** تتضمن آليات تشويه: تركيز، إزاحة، قابلية التمثيل، المراجعة الثانوية ينتمي معجم الرقابة والكبت إلى علم الطاقة وليس نظرية التأويل. ومع ذلك لا يمنعنا هذا من القول بأن المعنى المشوّه يظل مسألة اتصال. الحالم مُبْعَدٌ عن الجماعة اللغوية، لكن هذا الإبعاد تشويه للاتصال. لدى هابرماس عبارات تؤشر هذا التناقض. الإبعاد هو «أن تقصي عن الاتصال العام». العلاقات «تُنزَعُ الصفة اللغوية عنها»، اللغة

«تُخصص». لدينا «لغة الحلم التي نُزِعت عنها القواعد اللغوية» (224). وحاضرة هنا الفكرة الفتجشتنية عن الألعاب اللغوية؛ استبعاد الحلم عن الجماعة علة في الألعاب اللغوية التي تصنع الاتصال.

منطقة موضوع تأويلية العمق تشمل كل الأماكن التي يتم فيها، بسبب اضطرابات داخلية، تأويل نصـ [وص] ألعابنا اللغوية اليومية عبر رموز غير مفهومة. وما يجعل فهم هذه الرموز متعذراً أنها لا تتبع القواعد النحوية للغة العادية، مبادىء الفعل، ونماذج التعبير المكتسبة ثقافياً (226).

«لأن الرموز التي تؤول الحاجات المكبوتة مستبعدة من الاتصال العام، يتعرض اتصال الذات الناطق والفاعل مع نفسها للمقاطعة» (227). إذن، أُولى النقاط بصدد الأنموذج التحليل ـ نفسي أنه يعامل الأعراض والأحلام وكل المظاهر المرضية وشبه المرضية بصفتها حالات استبعاد عن الجماعة تستند على تشويه نظامي، وكل هذه التشويهات النظامية تحتاج إلى تفسير لكي يتم حلها.

نقطة هابرماس الثانية أن الحالة التحليلية في التحليل النفسي تؤشر أنموذجاً. وهذه الموضوعة ستكون مركزية في مناقشتنا للعلاقة بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا. أكثر اسهامات فرويد إثارة لاهتمام هابرماس هي بحوثه حول التقنية التحليلية، أي بحوثه عن حالة التحويل. وفيها يُخلق ظرف مصطنع للاتصال تُنقل فيه حالة الإبعاد الأساسية ويتم التعامل معها. ودعوى هابرماس أن علينا وضع ميتاسيكلوجيا وفق الأنموذج الذي تُوفّره هذه البحوث عن التقنية وليس العكس. يقدم فرويد في ميتاسيكلوجياه تفاصيل أنموذجين مختلفين، الأول هو الأنموذج الطوبولوجي للجهاز العقلي ـ اللاوعي، ما قبل الوعي، الوعي ـ، والثاني هو أنموذج الأنا الأعلى، الأنا، الهو. يجادل هابرماس أن هذين الأنموذجين تمثيلين بيانيين لشيء يحدث في حالة التحويل. لذلك، يجب أن تَحكم التقنية التحليلية الأنموذج الميتاسيكلوجي وليس العكس. لسوء الحظ، يقول هابرماس، الموقف الذي تبلور لدى كل من فرويد والمدرسة الفرويدية هو الابتداء من الأنموذج وتأويل ما يحدث في الحالة التحليلية وفق هذا الأنموذج؛ نسي فرويد وأتباعه بأن

الأنموذج مستمد في الواقع من التجربة التحليلية.

يوازي تقييم هابرماس لفرويد هنا على نحو يثير الاهتمام مدخله إلى ماركس. لاحظنا أن هابرماس جادل بأن ما يفعله بحث ماركس فعلياً أهم مما يقول ماركس أنه يفعل. يؤكد بحث ماركس على التمييز بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، حتى حينما تكون هذه الجدلية ملغاة في أنموذج أحادي البُعد لا يتضمن إلاّ بنيات الإنتاج. علينا لكي ننقذ ماركس إنقاذ فرويد، لأن استبصارات فرويد في حالة التحويل تساعد على بث الحياة من جديد في فهم أهمية علاقات الإنتاج. مهمتنا واحدة بمعنى ما في كل من ماركس وفرويد: يجب أن نتجه إلى مساهمتهما الواقعية الملموسة في البحث التقني ويجب أن نقيم دعوى، على أساس الدلائل الواقعية لهذه البحوث، ضد أنموذجي ماركس وفرويد التفسيريين. يجب أن تحكم بحوثهما الفعلية أنموذجيهما وليس العكس.

قبل أن نقول شيئاً عن صياغة بحث فرويد في أنموذج التحليل النفسي، لا بد من تناول التجربة التحليلية نفسها. التجربة المشتركة بين المريض والمحلل هذه تجربة توليد وعي ـ ذاتي (228). يرى هابرماس أن هذا يمثل الاستبصار المركزي للتحليل النفسي والمفتاح لنقد الأيديولوجيا. هدف الصراع الطبقي هو الإدراك، إلاّ أننا نعرف ما يعنيه الإدراك في حالة التحليل النفسي. صيغة فرويد المهمة التالية تختصر الاستبصار التحليلي: (Wo Es war, soll Ich Werden)؛ حيث كان الهو يجب أن يصبح الأنا. أول الأسباب التي تجعل الحالة التحليلية أنموذجاً للتحليل النفسي، إذن، إن إدراك ـ الذات يحكم العملية برمتها.

السبب الثاني الذي يجعل الحالة التحليلية أنموذجية أن إدراك الذات غاية تتحقق من خلال تبديد المقاومات. ومفهوم المقاومة في التحليل النفسي سيصبح الأنموذج بالنسبة للأيديولوجيا. الأيديولوجيا نظام مقاومة؛ إنها تقاوم إدراكنا أين نحن، ومن نحن، وما إلى ذلك. والاستبصار الحاسم للتحليل النفسي هنا أن فهم نظام المقاومة فكرياً لا يكفي. حتى عندما يفهم المريض حالته فكرياً، فإن هذه المعلومات غير ذات فائدة ما دامت لم تؤد إلى إعادة تنظيم الاقتصاد اللبيدي. فإذا أردنا ما يوازي هذا في الميدان الاجتماعي يمكن أن ننظر في دور وسائل الإعلام. مهما بلغ ما تُعلّمنا إياه هذه الوسائل عن الطبيعة الواقعية للقوة في المجتمع، فإن

هذه المعرفة تبقى غير مفيدة بذاتها لأنها تخلو من التأثير على توزيع القوة. نظام المعلومات الليبرالي يحيّد نظام القوة الواقعي. وهذا مثال من عندي لا يوجد في النص. والواقع أن هابرماس نفسه لا يقدم مقارنات بيّنة بين فرويد وماركس بصدد مسألة الأنموذج المناسب بالنسبة للعلوم النقدية هذه. نحن مَنْ يتوجب عليه القيام بهذا الجهد. لا يربط هابرماس فرويد بماركس إلاّ فيما بعد، عندما يتكلم في الفصل الثاني عشر عن نظرية ماركس في الثقافة. في هذه المرحلة من بحثه ينصب تركيزه على فرويد وحده. تُعَد الحالة التحليلية أنموذجاً يمكن أن تقتدي به العلوم الاجتماعية لأنه يستند على نظرية مقاومة. ومهمة التحليل تبديد المقاومات من خلال نوع من العمل، ما أسماه فرويد Durcharbeitung، العمل من خلال. «يشير العمل من خلال إلى العنصر الدينامي الداخل في تكوين فعالية إدراكية تقود إلى الإدراك في سعيه ضد المقاومات فقط» (231). هذا تعريف جيد، لأنه يدمج ثلاثة مفاهيم: فعالية إدراكية تقود إلى الإدراك من خلال التعامل مع المقاومات.

لن أشير إلى حقيقة أن هابرماس يدمج مع هذه العملية إعادة بناء تاريخ حياة (233). بالنسبة للمهتمين بيننا ببناء السرديات ـ كالقصة والتاريخ ـ يوّفر هابرماس الكثير عبر مناقشته لبنية التجربة التحليلية السردية. لأن التجربة التحليلية تتضمن تاريخ حياة، فإن معاييرها لا علاقة لها بالتثبت من الصحة. لا ينصب اهتمامها على الوقائع، ولكن على القدرة على صنع كلٍ دال من قصة حياتنا. إعادة بناء تاريخ حياة المرء يقلب عملية الإنشقاق التي تميز الإقصاء عن الجماعة عادة.

إذا كانت مضامين حالة التحليل النفسي هي الفعالية الإدراكية والتغلب على المقاومة والإدراك فإن فرويد حوّل هذه التجربة الجوهرية إلى أنموذج بنيوي (237). هذا التحويل يمثل نقطة هابرماس العامة الثالثة عن التحليل النفسي. يعتقد هابرماس أن هذا التطور ينطبق خصوصاً على **الأنا والهو**، المكتوب عام 1923، لكن التحويل ظاهر في كل نماذج فرويد المتعاقبة، كما في كتابات 1895 وأنموذج الفصل السابع من **تأويل الأحلام** المكتوب عام 1900. يجادل هابرماس دفاعاً عن شرعية الأنموذج البنيوي لحاجتنا إلى طرح ترابطات سببية داخل عملية ذات صبغة تأويلية عموماً. رغم أن العملية تأويلية فإنها تحتوي على أحداث مترابطة سببياً. وما دمنا على وعي بأصول الأنموذج البنيوي في الحالة التحليلية، فلا خطر من

إساءة استخدامه. لكن عزل هذا الأنموذج عن الحالة التي يصفها يحوّله إلى أيديولوجيا. . (استخدام مصطلح «أيديولوجيا» في هذه النقطة لا يرد في معجم هابرماس، ولكن معجمي). عندما يُفصل الأنموذج البنيوي عن التجربة التحليلية يصبح شيئاً جامداً ينكر من خلاله التحليل النفسي انتسابه إلى تأويلية العمق ويدّعي تقليد العلوم الطبيعية.

في الواقع تؤكد العديد من النصوص عند فرويد بأن التحليل النفسي علم طبيعي. هنالك أسباب عديدة كما أعتقد تجعل فرويد يتخذ هذه الخطوة. أولاً، توجّب على فرويد أن يكافح بشدة للحصول على الاعتراف به بحيث إنه اضطر إلى الادعاء بأنه عالِم. الطريقة الوحيدة بالنسبة له للحصول على الاعتراف كانت تقديم نفسه كعالِم. ثانياً، إن تدريبه الخاص في الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) قاده إلى الاعتقاد بأن التحليل النفسي لم يكن إلا مرحلة مؤقتة وأنه سيُستَبدل ذات يوم بعلم العقاقير pharmacology. ضرورة التحليل النفسي متأتية فقط من إهمالنا أو عدم فهمنا لبعض أعمال الدماغ. وهذه مسألة غريبة، لأنه ظل يركز على الدوام على فهم للنفس لا ينسجم مع علم مثل علم العقاقير.

مهما حدث، يمكن لنا إعادة امتلاك الأنموذج البنيوي إذا تذكرنا دائماً أنه مشتق من تجربة التحليل. داخل هذا الإطار يكتسب مصطلح مثل الهو معناه لأننا نستطيع أن نعتبره حرفياً المحايد. كون بعض الأجزاء في أنفسنا قد غابت عن الإدراك، اُستبعدت ليس فقط عن عالم الآخرين ولكن عن عالمنا نحن، يوجب أن تظهر بصفتها شيئاً. يصف الهو على نحو حسن وجود جزء من تجربتنا لم نعد نفهمه، شيء ليس في متناولنا ولذلك فإنه كالشيء. الهو اسمٌ ما تم اقصاؤه عن الجماعة.

يحكم مفهوم الاقصاء عن الجماعة الأنموذج البنيوي. ولأن الإقصاء عن الجماعة نفسه ينتمي إلى نظام مفاهيم الفعل الاتصالي، فإن نوعاً من الفعل الاتصالي يوّفر المفتاح لأنموذج شبه طبيعي.

يبدو لي أكثر قبولاً فهم فعل الكبت كطرد لتأويلات الحاجة نفسها. إن لغة الحلم اللانحوية والمضغوطة صُوَرياً توفر بعض

> المفاتيح لأنموذج إقصاء عن الجماعة من هذا النوع. هذه العملية يمكن أن تكون محاكاة نفسية داخلية لفئة محددة من العقاب، كانت فعاليته مدهشة خصوصاً في الأزمان السحيقة: الطرد، النفي دون محاكمة، عزل المجرم عن المجموعة الاجتماعية التي يشاركها اللغة. انشقاق الرموز الفردية عن الاتصال العام يمكن أن يعني في نفس الوقت تخصيص محتواها الدلالي (241 ـ 242).

يعجبني كثيراً هذا الجزء من تحليل هابرماس. لا يتوفر الهو إلاّ عبر عملية طرد داخلي. وهو ما يعني أن الهو ليس مُعطى بل نتاج الطرد. أعتقد أن هذا تأويل تقليدي لفرويد، لا يَنتج الكبت بواسطة قوى طبيعية، ولكن بواسطة قوى تنشط في ظروف ثقافية معينة. ليس الكبت ظاهرة ميكانيكية، إنه التعبير بلغة سببية عما يحدث عندما لا نتعرف على أنفسنا، عندما نطرد أنفسنا من صحبتنا.

في ختام مناقشتنا لتشخيص هابرماس للتحليل النفسي، يمكننا القول بأن فحوى جدله هو «أن لغة النظرية [نظرية التحليل النفسي] أضيق من اللغة التي كان قد وصف بها التقنية (245). بالنسبة لهابرماس يساوي هذا التعليق في الأهمية قوله إن تأويلاً لماركس بمصطلحات ميكانيكية يعجز عن الإلمام بنقد ماركس، طالما أن النقد ليس جزءاً من النظام الميكانيكي. كذلك الحال بالنسبة لفرويد، إذا تعاملنا مع أنموذج ميكانيكي للتحليل النفسي سنعجز عن الإلمام بعملية عكس الذات التي تتطلبها التجربة التحليلية. «من الغريب أن الأنموذج البنيوي ينكر أصول مقولاته في عملية تنوير» (245). هذا القول يوفر لنا النقلة إلى الموضوعة الأخيرة في تحليلنا لهابرماس. يجب أن نناقش كيف تُوَّجِه عملية التنوير ـ Aufklärung، اسم فلسفة القرن الثامن عشر ـ نقد هابرماس، وهو نقد مهتم بالتحرير. إلى أي مدى يكون التنوير، إذا فُهم على أنه تحرير، عنصراً يوتوبياً في مركز نقد الأيديولوجيا؟

هنالك مشكلتان تستحقان انتباهنا هنا. يجب أولاً أن ننظر في مدى المساعدة التي يقدمها لنا أنموذج التحليل النفسي في تكوين مفهوم نقد الأيديولوجيا. يجب أن نتحقق من مبدأ هذه الموازاة ومدى امتدادها. ويجب أن ننظر، ثانياً، في مدى تَوّفر مكوّن يوتوبي في مفهوم العكس الذاتي وفي مفهوم النقد عموماً. سأربط بين هذين السؤالين لأني أعتقد أن الفرق في نهاية المطاف بين التحليل النفسي ونقد

الأيديولوجيا هو أن عنصر اليوتوبيا في الأخير غير قابل للاختزال. هذا الاستنتاج تأويل شخصي أكثر منه قراءة دقيقة لنص هابرماس.

كما ذكرت من قبل، من الغريب أن هابرماس لا يقول في **المعرفة والمصالح البشرية** إلاّ أقل القليل عن إمكانية نقل بعض استنتاجاته من التحليل النفسي إلى نقد الأيديولوجيا. القارىء هو من يتوجب عليه عموماً استخلاص هذه النتائج. لكني سأحاول على أساس قراءتنا إجراء هذه المقارنات بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا، وسأنطلق في ترتيب مُعين فابدأ من الأكثر إلى الأقل تشابهاً. وسنختم من خلال إثارة السؤال حول الاختلاف الأساسي بين هذين المشروعين.

هنالك أربع نقاط رئيسية يكون ضمنها نقل أنموذج التحليل النفسي إلى نقد الأيديولوجيا ممكناً. والانعطافة عبر التحليل النفسي تُظهر أولاً بأن عكس الذات هو الدافع الرئيسي للعلوم النقدية الاجتماعية ككل. والتحليل النفسي مثال يُحتذى لأنه عملية استعادة للذات، فهم للذات. الجانب الآخر الذي يمكن نقله هو أن التشويهات في كل من التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا تنتمي إلى نفس مستوى التجربة الذي ينتمي إليه التحرير. يحدث التشويه داخل عملية الاتصال. لذلك، نحن مضطرون لتناول الصراع الطبقي نفسه بصيغ الاتصال. لا يتضمن الصراع الطبقي قوى متصارعة ولكن تشويشاً لعملية اتصال بين الكائنات البشرية. يصبح الناس غرباء؛ فلا يتكلم أبناء الطبقات المختلفة نفس اللغة. بل إن الاقصاء عن الجماعة يصل حتى إلى مستوى الأسلوب والنحو وسعة المفردات وما إلى ذلك. لكن الفارق لا يقتصر على الأدوات اللغوية للمجموعات، بل يمتد إلى الأنظمة الرمزية التي ينظرون من خلالها إلى بعضهم البعض.

في المجتمع، كما في الحالة السريرية تماماً، الدافع القسري المرضي نفسه يرافقه الاهتمام بإلغائه. إن كلاً من أمراض المؤسسات الاجتماعية والوعي الفردي تكمن في وسيلة اللغة والفعل الاتصالي وتتخذ شكل تشويه بنيوي للاتصال (288).

يساعدنا فرويد على إعادة قراءة ماركس وفق عمليات الاتصال ليس فقط عندما يتكلم ماركس عن القوى، ولكن على طول الخط.

النقطة المشتركة الثالثة بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا هي أنه لأن تشويهاتهما نظامية، فإننا لا يمكن أن نتوقع إنهاء هذه التشويهات بمجرد توسيع قدرتنا الاعتيادية على الاتصال. وسائل التأويل الاعتيادية التي تكوّن الحوار ليست بذات نفع لأن ما نواجهه ليس سوء فهم بل تشويه نظامي. يتطلب منا ذلك تطبيق تقنية وسيطة، هي منعطف التفسير السببي. إذن، ففي كل من التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا تمتلك الانتقالة من الاقصاء عن الجماعة إلى إعادة تأسيس الاتصال طوراً تفسيرياً ينطوي على استيعابنا لأنموذج نظري نتعامل من خلاله مع هذا القسم من العمليات المخفية والمتشيئة.

يقودنا هذا إلى التوازي الرابع والأخير: الأنموذج البنيوي الذي نتعامل ضمنه مع الروابط السببية يجب أن يستمد دائماً من حالة الاتصال، لكن مشكلة الأنموذج إنه يمكن أن يصبح صياغة مجردة لهذه الحالة وبالتالي يتشيّء. بالنسبة لهابرماس توجد هنا موازاة كاملة بين ما حدث في الماركسية وفي التحليل النفسي؛ لقد أصبح الأنموذج صياغة مجردة للحالة الأصلية التي وُضع من أجلها، وبالتالي أنموذجاً بنيوياً متشيئاً. لأنموذج توزيع الطاقة لدى فرويد نفس المكانة الغامضة التي تحتلها البنية الفوقية والبنية التحتية في الأنموذج الماركسي التقليدي.

إذا انتقلنا إلى مجموعة ثانية من الأقوال استطعنا رؤية أين تبدأ مقارنة التحليل النفسي بنقد الأيديولوجيا بالفشل. يبدأ التباين بالظهور عندما نحاول التعرف على ما أكد عليه كل من ماركس وفرويد في النسيج الإنساني للثقافة. «ما يثير اهتمام [ماركس] بصفته الأساس الطبيعي للتاريخ هو التنظيم المادي الذي يخص النوع البشري تحديداً ضمن فئة العمل المحتمل: الحيوان صانع الأداة. تركيز فرويد، بالمقابل، لم ينصب على نظام العمل الاجتماعي، بل على العائلة» (282). يصف ماركس الكائن البشري بأنه مستخدم أداة، بينما يصفه فرويد بالشخص الذي يبقى طفلاً حتى بعد أن يتجاوز عمر الطفولة. بالنسبة لفرويد ليست المشكلة الأساسية العمل ولكن التنازلات الغريزية التي يمكن لنظام ثقافي بواسطتها تأدية عمله. في نصوص فرويد العظيمة الثلاث عن الثقافة ـ **مستقبل وهم والحضارة والساخطون عليها وموسى والتوحيد** ـ يقاس كل شيء بواسطة الفقدان اللبيدي؛ المسرّات اللبيدية الواجب التضحية بها لكي يتمكن المرء من أن يكون عضواً في المجتمع.

نظرة فرويد إلى الثقافة متشائمة، لأنه يعتقد بأنَّ المجتمع لا يؤدي وظيفته إلا من خلال التعويضات والمحظورات والتساميات التي تحمي النظام الاجتماعي. فرويد «يركز على أصول الأساس الحثي للفعل الاتصالي» (283).

يبدأ هذا الاختلاف بين ماركس وفرويد بالظهور في الفصل الثاني عشر من النص، وهو المكان الوحيد الذي توجد فيه مقارنة مباشرة بين الاثنين. يكتب هابرماس عن «المفتاح التحليل - نفسي لنظرية اجتماعية تلتقي بطريقة مدهشة مع اعادة بناء ماركس لتاريخ النوع البشري بينما تطوّر من جانب آخر منظورات جديدة تحديداً» (277). لكن الموازاة لا تستمر طويلاً لأن فرويد يحصر اهتمامه بحقيقة أن الكائن البشري أكثر من مجرد حيوان بسبب التنازل عن الغريزة. ويقتبس هابرماس تأكيداً يثير الدهشة والرعب أيضاً من كتاب فرويد **مستقبل وهم**: «كل فرد عدو للحضارة من الناحية الفعلية...»[1] وعلى المجتمع اتخاذ الاجراءات ضد هذا البعد التدميري الذي يربطه فرويد بالسادية وغريزة الموت. والأخيرة على وجه الخصوص لا يبدو أن ثمة ما يوازيها لدى ماركس. بالنسبة لفرويد الإثم هو حارس المدينة ضد تدميرها من قبل الفرد. يعلق هابرماس:

> التأكيد الأخير، بأن كل واحد عدو للحضارة من الناحية الفعلية، يشير في واقعه إلى الفرق بين فرويد وماركس. يفهم ماركس الإطار المؤسساتي بصفته ترتيباً للمصالح التي هي وظائف مباشرة لنظام العمل الاجتماعي وفق علاقة المكافآت الاجتماعية والالتزامات المفروضة. تستمد المؤسسات قوتها من خلال إدامة توزيع للمكافآت والالتزامات متجذر في القوة ومشوّه حسب البنية الطبقية. على العكس من ذلك، يفهم فرويد الإطار المؤسساتي ضمن علاقته مع كبت الدوافع الغريزية. (277؛ التأكيدات في الأصل).

الكبت أساسي بالنسبة لفرويد، بينما هو عند ماركس تكملة، تشويه أدخله تقسيم العمل والبنية الطبقية. لقد تعاطف فرويد بعض الوقت مع المشروع البلشفي، لكنه نظر إليه بحذر، لأنه أدرك بأن تجربة سياسية لا تؤدي إلى تغيير أساسي في توازن الغرائز لن تكون ثورة حقيقية.

ولكن رغم هذه الفروقات بين فرويد وماركس، يبقى فرويد مفيداً في هذا

المستوى الثاني من المقارنة. في هذه المرحلة الثانية، هنالك موازنة بين الاختلاف والتشابهات بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا، بينما لم يكن يوجد في القسم الأول إلاّ التشابهات. ما يبقى نموذجياً عند فرويد هو نوع الأمل الذي يقترحه. وهو ما قد يكون صعباً العثور عليه عند ماركس، فما دامت البنية الطبقية لم تُهزم بعد يبقى متعذراً تأسيس عقلانية الوجود الإنساني. بالمقابل، يمكن أن نلاحظ في عملية التحليل النفسي طرفاً من انبثاق فهم الذات وتأمل الذات.

لمناقشة هذا البُعد في التحليل النفسي، الذي لا يؤثر فقط في المرحلة الثانية من مقارنته مع نقد الأيديولوجيا، ولكن في الثالثة التي يحتل فيها غياب التوازي الصدارة، سأركز على الصفحات 282 ـ 290 من النص. بقدر علمي، هذه هي الصفحات الوحيدة خارج الملحق التي ترد فيها كلمة «يوتوبيا». يصور هابرماس فرويد رجلاً من القرن الثامن عشر، رجل تنوير، وهذا أمر صحيح بالتأكيد. يفهم هابرماس غاية التنوير بأنها الدفاع عن عقلانية اليوتوبيا، تكريس أمل عاقل. «يمتد جذر أفكار التنوير في مخزن الأوهام المنقولة تاريخياً. من هنا يتوجب علينا فهم أفعال التنوير على أنها محاولة لاختبار إمكانية إدراك المحتوى اليوتوبي للتقليد الثقافي في أحوال معطاة» (284). يرتبط هذا القول بفكرة طوّرها فرويد في كتاباته المتأخرة عندما ميّز بين الوهم والضلال. بينما الضلال اعتقاد لاعقلاني، يمثل الوهم إمكانيات الكائن البشري العقلاني. يقتبس هابرماس من **محاضرات افتتاحية جديدة** لفرويد: «ليست أوهامي كالأوهام الدينية، غير قابلة للتصحيح. ليس لها صفة الضلال. إذا أوضحت التجربة. . . أننا كنا على خطأ، هجرنا تطلّعاتنا» (287). يطور فرويد فكرة عقل يوتوبي معتدل، عقل دفعته إلى الاعتدال روح التنوير، روح العقلانية. لماذا تكون مثل هذه الفكرة حاضرة عند فرويد؟ «يواجه فرويد هذه الوحدة بين العقل والمصلحة في الحالة التي يساعد فيها استجواب الطبيب ذو الطابع السقراطي على تأمل الذات لدى شخص مريض يعاني من دافع قسري حصراً وما يستجيب لذلك من مصلحة في إلغاء هذا الدافع القسري» (287). هنالك مماهاة بين المصلحة والعقل تمنح الأمل محتوى عقلانياً. وربما كانت هذه الخاصية هي ما يُفتقد في أية موازاة مقترحة بين نقد الأيديولوجيا والتحليل النفسي.

نصل الآن إلى النقطة التي يجب التركيز فيها على غياب الموازاة بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا. وأنا أرى أن الفارق الأساسي بينهما يتمثل في عدم وجود شيء في نقد الأيديولوجيا قابل للمقارنة مع علاقة التحليل النفسي بين المريض والطبيب. وليس من قبيل الصدفة أن هابرماس لا يتكلم أبداً عن التوازي بين نقد الأيديولوجيا والتحليل النفسي وهو يطور فكرة أن علاقة المريض ـ الطبيب تتصل بالأنموذج الذي يعتمده التحليل النفسي، وأن الأنموذج البنيوي مستمد من هذه الحالة. علينا أن نبحث بأنفسنا إن كان ثمة أي شيء مشابه لذلك في نقد الأيديولوجيا. النص المهم هنا هو ذلك الذي تم للتو الاستشهاد به عند الحديث عن مرحلة الانتقال. دعوني أبدأ من مقطع يقع قبله بسطور عديدة:

> **تجعل الحالة التحليلية وحدة الحدس والتحرير أمراً واقعاً، وكذلك البصيرة والتحرر من الاتكال على العقائد الجامدة، العقل والاستخدام القصدي الذي طوّره فخته في مفهوم تأمل الذات... يواجه فرويد هذه الوحدة بين العقل والمصلحة في تلك الحالة التي يساعد فيها طرح الطبيب للأسئلة ـ على نحو سقراطي ـ المريضَ على التأمل الذاتي (287).**

تجعل الحالة التحليلية وحدة الحدس والتحرير أمراً واقعاً Wirklich، وطرح الأسئلة السقراطي من قبل الطبيب يساعد على حدوث ذلك. تنفرد حالة التحليل النفسي بتوفرها على هذه العلاقة بين المريض والطبيب. بل يصل الأمر إلى أنها تطرح أحياناً، على الأقل في هذا البلد، بوصفها علاقة تعاقدية. هنالك شخص يسمي نفسه المريض، وآخر تدرب كطبيب ويتعرف عليه المريض بصفته الطبيب. لدينا إدراك لحالة أنني مريض، أطلب المساعدة، وأنك الشخص الذي يستطيع مساعدتي. الحالة حوارية، حسب تعريف هابرماس للمصطلح، ليس بمعنى تجربة مشتركة ـ ليس المحلل ناسكاً يمتنع عن المشاركة ـ، ولكن بمعنى أن المحلل حاضر بالنسبة للمريض ويقدم له العون.

ليس لهذه الحالة الابتدائية المتمثلة بالعلاقة طبيب ـ مريض ما يوازيها في نقد الأيديولوجيا. في نقد الأيديولوجيا لا يعرّف أحد نفسه بوصفه مريضاً، ولا أحد

يحمل تصريحاً لأن يكون الطبيب. قد يجادل البعض أن عالِم الاجتماع أو الكاتب قادر إلى حد ما على أداء دور الطبيب، لكن هذا يثير مشكلة إن كان محتملاً وجود مفكر يخلو من القيم المسبقة. يمكن للمحلل النفسي أن يكون في الحالة التحليلية مفكراً دون قيم مسبقة على نحو ما لأنه موضوع التحويل. لكنني لا أرى موقعاً مشابهاً في نقد الأيديولوجيا لأن المفكر نفسه جزء من الحالة السجالية. لا يتعالى المفكر على الحالة السجالية، وهو ما يُبقي فكرة الأيديولوجيا مفهوماً سجالياً بالنسبة للمفكر أيضاً. المحلل النفسي، من جهة أخرى، لا يستخدم مفهوم العصاب كأداة سجالية ضد المريض. إن لغياب التوازي بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا هنا نتائج مخيفة بالنسبة لمكانة الأخير، لأنه يصبح طرفاً في مرجعه الخاص. طبيعة نقد الأيديولوجيا نفسها تنتمي إلى حالة الأيديولوجيا السجالية. هذه هي النقطة الأولى التي ينقطع فيها التوازي بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا.

النقطة الثانية التي ينقطع فيها التوازي تتمثل في عدم وجود شيء في نقد الأيديولوجيا يقبل المقارنة مع حالة التحويل التحليل نفسية. والتحويل هو الإجراء الحاسم، حيث ينتقل ما يحدث على المسرح العصابي إلى مشهد العلاقة مريض ـ طبيب المصغّر والمصطنع. إنه يكوّن مشهداً وسطياً بين المشهد العصابي والمشهد الطفولي الأصلي. فَنُّ خلق هذه الحالة الوسطية أو المصطنعة هو الذي يعطي تجربة التحليل النفسي فعاليتها. مرة أخرى أتساءل إن كان اختبار نقد الأيديولوجيا للولاء الطبقي مثلاً قادراً على أن يلعب نفس الدور المنوط بحالة التحويل هذه.

النقطة الثالثة والأخيرة التي ينقطع فيها التوازي هي غياب الإدراك الداخلي بالنسبة لنقد الأيديولوجيا. ليست العلاقة بين الطبيب والمريض حالة تعاقد وليست إجراء تحويل فقط؛ إنها كذلك مناسبة تنطوي على اعتراف متبادل ضمني في نهاية المطاف. لكننا لا نستطيع القول بأن الاعتراف فاعل في نقد الأيديولوجيا Ideologiekritik. ينكر ألتوسير في **لينين والفلسفة**، على سبيل المثال، جذرياً إمكانية الاعتراف. يجب أن نرسم خطاً فاصلاً، كما يقول، بين المفكر الماركسي والمفكر البرجوازي. الحالة إذن، على الأقل بالنسبة للماركسيين التقليديين، حالة حرب، وعلينا أن نعتمد هذا المنظور باعتباره النموذج الدال، وليس منظور الماركسيين الآخرين المروّضين الذين تغلب عليهم النزعة الإنسانية. فكرة الاعتراف

حسب الادعاء التقليدي إسقاط يقتصر على المجتمع اللاطبقي فقط. في المجتمع اللاطبقي سيكون ثمة اعتراف، لكننا لا نستطيع القول بأن الاعتراف يوفر الدافع للمشروع الحالي.

ليس نقدي جدلاً مضاداً لهابرماس بقدر ما هو تحليل من أجل حل المشكلة نفسها؛ للتحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا معياران مختلفان للنجاح. يمكن أن نتفق على وجود لحظات علاجية معينة في نقد الأيديولوجيا. تمثل قراءة ماركس بالنسبة لنا حدثاً شخصياً، حتى إذا لم نكن ماركسيين، وهي تحوّل نظرتنا إلى المجتمع. تجعلنا أقل انخداعاً بمظاهر الديمقراطية وما إلى ذلك. لذلك يكتسب هذا التغيير مضامين سياسية مباشرة وغير مباشرة في آن واحد. الأصوات المعارضة أساسية للعملية الديمقراطية نفسها. يجب الحفاظ على هامش المعارضة هذا من أجل النقد الداخلي. يمكن لنا أيضاً القول إن بمقدور نقد الأيديولوجيا أن يقود إلى تنمية الضمير، وهي موضوعة طوّرها مفكرو أمريكا اللاتينية من أمثال باولو فيرير. وهي أيضاً شكل من العلاج السياسي. لكن نقد الأيديولوجيا يفتقد عموماً إلى مكوّن يتصل مباشرة بالتجربة. وهو أَمْيَلُ إلى أداء وظيفته على مستوى تحليل القوى المحركة للآلة الاجتماعية. ورغم إمكانية أن يؤدي نقد الأيديولوجيا إلى بعض النتائج العلاجية، فإن غايته تبقى النقد. التحليل النفسي، من جانب آخر، يحتوي على كل من النقد والشفاء. وظيفة العلاج أنه يشفي، لكن أحداً لا يشفى بفعل عملية نقد الأيديولوجيا واقعياً. هنالك الكثير من الجرحى وقليل جداً ممن يحصلون على الشفاء.

نقد الأيديولوجيا جزء من عملية صراع وليس إدراكاً. تبقى فكرة الاتصال الحر مثالاً غير متحقق، فكرة تنظيمية، «وهماً» بالمعنى الذي يميز به فرويد المصطلح عن الضلال. ربما أمكن لعنصر يوتوبي هنا أن يملأ الفراغ الذي تسدّه في حالة التحليل النفسي تجربة الإدراك. العنصر اليوتوبي يرتبط مع النظير الغائب في حالة التحليل النفسي. وما يوحي بهذه العلاقة احتكام هابرماس للثيمة اليوتوبية عند هذه النقطة من مناقشته لفرويد.

بالنسبة للنظام الاجتماعي هي أيضاً وعلى نحو مباشر مصلحة في التنوير؛ والتأمل هو الديناميكية الممكنة الوحيدة التي تدرك من خلالها نفسها. مصلحة العقل تميل به إلى الادراك التقدمي، الثوري ـ النقدي، ولكن التجريبي لأوهام البشرية الرئيسية التي تستقر فيها تفاصيل الدوافع المكبوتة على شكل **خيالات** أمل جامحة (288، التأكيد مضاف).

يضيف هابرماس، بعد العديد من السطور: «ليس الخير، تقليداً ولا هو جوهر، إنه بالأحرى نتيجة الفنطازيا. ولكن يجب أن يتم هذا التخييل الجامح بدقة كبيرة تجعله يستجيب لمصلحة أساسية ويعبر عنها: المصلحة في ذلك المحك للتحرير الذي هو تاريخياً ممكن من الناحية الموضوعية ضمن أحوال معطاة يمكن التحكم بها». الكلمة الألمانية التي تقابل الخيال الجامح هي phantasie، وهي لا تعني الخيال ولكن المخيلة. لذلك فإن مناقشة هابرماس تتعلق بالمخيلة الاجتماعية، وهو ما سرّني.

يحاول هابرماس في أعماله الأحدث عهداً الرد على الانتقادات المتعلقة بافتقاد التوازي بين التحليل النفسي ونقد الأيديولوجيا من خلال تطويره فكرة القدرة الاتصالية. والقدرة الاتصالية تكوين يوتوبي، حالة كلام مثالية، احتمالية اتصال غير مشوّه. لكن اللجوء إلى هذا المفهوم يثير حول طبيعة العنصر اليوتوبي أسئلة تشبه تلك التي تثيرها قراءتنا لكتاب **المعرفة والمصالح البشرية**. استخدام كلمة «قدرة» يعتوره الغموض. القدرة، من جهة، شيء في متناولنا، إمكانية قد نستخدمها أو لا نستخدمها. إنها معادل الأداء عند تشومسكي. لأن لدي القدرة على التكلم بالفرنسية، أستطيع أن أؤدي جملة بالفرنسية. لكن القدرة الاتصالية ليست شيئاً في متناولنا، إنها بالأحرى شيء محكوم بالظهور على شكل فكرة كانطية، فكرة تنظيمية. سؤالي هو هل نستطيع الحصول على هذه الفكرة دون أنثروبولوجيا معينة أو أنطلوجيا يكتسب الحوار فيها معنى نجاحه؟ هذا هو الجدل الدائم لغادامير في مناقشته لهابرماس. إذا لم نفهم الشاعر هولدرين وهو يتكلم عن das Gespräch das wir sind، الحوار الذي هو نحن، إذن فإننا لن نفهم معنى الحوار الذي يجب أن نكونه. إذا لم نتوفر على أنطلوجيا يكوّن الحوار فيها هويتنا، هل يمكننا الحصول على هذا المثال الاتصالي؟ ولكن ربما لم يتعد الأمر مجرد تأكيد، وسؤال هابرماس هو كيف يمكننا فهم الحوار الذي هو نحن إن لم يكن عبر

يوتوبيا اتصال دون حدود أو كوابح.

أما من جهتي فأنا افترض بقناعة تامة الدور الذي لا مناص منه لهذا العنصر اليوتوبي، لأني أعتقد بأنه في نهاية المطاف داخل في تكوين أية نظرية في الأيديولوجيا. إمكانية الكلام عن أيديولوجيا ما لا تتوفر إلاّ من أعماق يوتوبيا معينة. تلك كانت حالة ماركس الشاب حين تكلم عن الكائن البشري برمته، الشخص الشهير الذي خرج لصيد السمك صباحاً، وعاد ليصيد في البراري بعد الظهر، ثم جلس مساءً يمارس النقد. هذا النوع من إعادة تكوين كلّية ما يقع وراء تقسيم العمل، هذه الرؤيا عن كائن بشري متكامل هو اليوتوبيا التي تسمح لنا بالقول إن الاقتصاديين البريطانيين لم يحفروا تحت سطح العلاقات الاقتصادية بين الأجر ورأس المال والعمل.

أود أن أختتم محاضرتي بذكر بعض العبارات عن بنية اليوتوبيا. أنا أرى من جانبي أن اليوتوبيا نفسها شبكة معقدة من عناصر ذات أصول مختلفة. إنها ليست شيئاً بسيطاً بل مجموعة من القوى التي تعمل معاً. تدعم اليوتوبيا أولاً فكرة تأمل الذات. إنها فكرة اليوتوبيا الأساسية، وهي المكوّن الغائي لكل النقد وكل التحليل وكل استعادة للاتصال. وأنا أسمّيه المكوّن المتعالي. وهذا العامل يحافظ على الوحدة بين نقد الأيديولوجيا والمثالية الألمانية كما يحافظ أخيراً على الوحدة بين نقد الأيديولوجيا وتقليد الفلسفة برمته رغم ادعاء هابرماس بأننا قطعنا الصلة بالنظرية من أجل الممارسة. ما يبقى مشتركاً بين النظرية والممارسة هو عنصر تأمل الذات هذا؛ إنه ليس تاريخياً بل متعالٍ، بمعنى أنه لا يمتلك تاريخاً أو نقطة بدء تاريخي، إنه بدلاً من ذلك الإمكانية الأساسية لكوننا بشراً. عندما يتكلم ماركس الشاب عن الفرق بين الحيوان والكائن البشري، فإنه يؤشر خطأً؛ يتمثل الفرق في عنصر تعالٍ لا يتوفر إلا للكائن البشري. وأنا أميل إلى القول بأن هذا العامل متعالٍ، لأنه شرط إمكانية القيام بشيء آخر.

المكوّن الثاني للبنية اليوتوبية ثقافي. هذه الخاصية حديثة، وأصولها في تراث التنوير؛ إنها تضيف إلى عنصر الفنطازيا إمكانية التصحيح، اختبار حدود القابلية على التحقيق. لنكرر مقتبساً أوردناه من قبل: «تنشأ أفكار التنوير من مخزن الأوهام المنقولة تاريخياً. من هنا علينا فهم أفعال التنوير بوصفها محاولة اختبار

حد قابلية تحقيق المحتوى اليوتوبي للتقليد الثقافي ضمن أحوال معطاة» (284). الأفكار منقولة تاريخياً. اليوتوبيا إذن ليست مجرد عنصر متعال دون تاريخ، إنه جزء من تاريخنا. يسمح لي هذا بالقول أن الفارق الكبير بين غادامير وهابرماس ربما تمثل في أنهما لا يمتلكان نفس التراث. يميل غادامير إلى الاعتماد على تراث المثالية الألمانية مضافاً إليه الرومانتيكية، بينما نجد أن هابرماس أميل إلى تراث التنوير مضافاً إليه المثالية الألمانية. كون هابرماس وغادامير متموضعين تاريخياً أمر لا مفر منه، ليس من أحد يقف خارج كل تراث. حتى التركيز على تأمل الذات له تراث معين. يمتلك تأمل الذات في آن واحد عنصراً لا تاريخياً، أي ما أسميته مكوّنه المتعالي، ومكوّناً ثقافياً، أي تاريخياً. عندما يتكلم هابرماس عن وحدة المصالح والعقل (287 ـ 289)، فإن هذه موضوعة تعود على نحو نموذجي إلى التنوير.

العنصر الثالث في البنية اليوتوبية هو الفنطازيا. والفنطازيا مصطلح هابرماس للإشارة إلى ما يسمّيه فرويد وهماً. ونتذكر أن الوهم يختلف عن الضلال، حيث الضلال هو كلٌ من غير القابل للاثبات وغير القابل للتحقيق. الوهم أو الفنطازيا هو عنصر الأمل، أمل عقلاني. وهابرماس لا يطوّر هذه الموضوعة في مناقشته لفرويد فقط ولكن في طروحاته النظامية في الملحق أيضاً. يقول هابرماس في الملحق بأن جذور الإنسانية تمتد في بنيات أساسية مثل العمل واللغة والقوة. لكنه يضيف أن هنالك فينا أيضاً شيئاً يتعالى على هذه الشرطية، وهذا هو اليوتوبي. ويستخدم هابرماس تحديداً كلمة «يوتوبي» في هذا السياق. «ليس المجتمع نظام محافظة على الذات فقط. هنالك قوة طبيعية مُغوية يتخذ حضورها في الفرد شكل لبيدو، عَزَلت نفسها عن نظام المحافظة على الذات السلوكي وتدفع باتّجاه التحقق اليوتوبي» (312). الفنطازيا هي ما يدفع «باتجاه التحقق اليوتوبي». التضاد الذي يؤشره هابرماس بين اليوتوبيا والمحافظة على الذات استبصار جيد في العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بأفضل معانيهما. وكما سنرى مع غيرتز، فإن الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا هي تأسيس الهوية، سواء كانت هوية مجموعة أو فرد. اليوتوبيا، من جانب آخر، تقطع صلتها مع «نظام المحافظة على الذات وتدفع باتجاه التحقق اليوتوبي». بالنسبة لهابرماس، إدراك دور هذا العنصر اليوتوبي يقود إلى أطروحة «أن خدمة المعرفة تُقدّم بصفتها وسيلة وتتعالى على مجرد المحافظة

على الذات على حد سواء» (313). اليوتوبيا هي تحديداً ما يحافظ على المصالح الثلاث التي تكوّن المعرفة ـ الذرائعية والعملية والنقدية ـ من أن تُختزل إلى واحدة. اليوتوبي يفتح مشهد المصالح ويمنعه من الانغلاق أو السقوط في الذرائعي.

يمكن إذن أن تتسع اليوتوبيا، بالمعنى الايجابي للمصطلح، لتصل إلى الخط الحدودي بين الممكن والمستحيل الذي قد يكون من المتعذر عقلنته في نهاية المطاف حتى في شكل أمل عقلاني. ألا يمكننا القول إذن بأن هذا العامل اليوتوبي لا يقبل الاختزال، وأن نقد الأيديولوجيا لا يستطيع الاعتماد على ما يشبه تجربة التحويل في التحليل النفسي، حيث يمكن لعملية التحرير أن تقود إلى إدراك الذات تحت إرشاد إدراك فعلي متبادل؟ ربما كان الادراك الكامل المتبادل عنصراً يوتوبياً في كل العلاج نفسه. تتعلق الفنطازيا اليوتوبية بفعل كلامي مثالي، حالة اتصال مثالية، فكرة الاتصال دون حدود أو كوابح. ربما كان هذا المثال مكوّناً لفكرتنا عن النوع البشري نفسها. نحن لا نتكلم عن الإنسانية فقط كنوع ولكن بصفتها أداء مهمة في الواقع، ما دامت الإنسانية غير معطاة في أي مكان. ربما كان العنصر اليوتوبي فكرة الإنسانية التي نتجّه نحوها ونحاول دون توقف بث الحياة فيها.

قبل التحول إلى مناقشة اليوتوبيا بتوسع أكبر في المحاضرات الثلاث الأخيرة، سنختم تحليلنا للأيديولوجيا بالمحاضرة القادمة عن كليفورد غيرتز. يظل هابرماس شخصية انتقالية، فهو يؤسس إمكانية نقد اجتماعي يتفادى مفارقة مانهايم، الفصل بين الأيديولوجيا والعلم، إنه يبني على فيبر ويُظهر أننا لن نقدر على استعادة ادعاءات السلطة بصفتها عملنا الخاص إلاّ في ختام عملية النقد، كما أنه ينبهنا إلى أن هذه الاستعادة تتحرك من الأقصاء عن الجماعة ونزع الترميز إلى الادراك والاتصال. إنه يستشرف في النقطة الأخيرة غيرتز، الذي يُظهر أن فهم الأيديولوجيا يجب أن يتم على أساس بنية الفعل الرمزية، وهو استنتاج يحركنا إلى ما وراء التشويه وإضفاء الشرعية، إلى المستوى الثالث والأخير للأيديولوجيا، المفهوم اللاازدرائي للأيديولوجيا بوصفها اندماجاً.

15

غيرتز

ننهي تحليلنا الارتدادي للأيديولوجيا[1] بمناقشة كليفورد غيرتز. ومناقشة غيرتز هي الخطوة الأخيرة في تحليل يغطي ثلاث مراحل رئيسية. بدأنا من المفهوم السطحي للأيديولوجيا بوصفها تشويهاً. وقد سألنا عندما قرأنا **الأيديولوجيا الألمانية** كيف يمكننا فهم تأكيد ماركس بأن طبقة حاكمة تعبّر عنها أفكار سائدة، أفكار تصبح هي الحاكمة في حقبة ما. أدركنا بأن مفهوم الأيديولوجيا في هذه المرحلة كان التشويه النظامي، ورأينا بأن علينا لكي نقترب من هذا المفهوم الأول، النظر في مفهوم المصلحة ـ المصلحة الطبقية ـ ونطبق موقف شك، ثم ننطلق إلى إزالةِ سببية لهذه التشويهات. كان الأنموذج القياسي حينها هو العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية.

بعدها أثرنا السؤال كيف يكتسب معناه القول بامتلاك فكرة تقوم بالتشويه سببها بنيات مثل البنيات الطبقية؟ ووصلنا إلى السؤال بصدد ما تنطوي عليه فكرة الطبقة الحاكمة والفكرة السائدة. وكانت إجابتنا تتمثل في مشكلة السلطة وأماطت هذه بدورها اللثام عن المفهوم الثاني للأيديولوجيا، الأيديولوجيا بوصفها إضفاء للشرعية. هنا طرحنا مناقشة ماكس فيبر، ما دامت الحالة القياسية لم تعد المصلحة الطبقية، بل ادعاء الشرعية الذي تتقدم به كل أشكال السلطة. وتركز اهتمامنا على الثغرة داخل مجموعة ما بين ادعاء قائد بالأحقيَّة في السلطة واقتناع الأفراد بهذه السلطة. لم ينطلق التحليل في هذه المرحلة الثانية من موقف الشك، ولكن من موقف عالِم الاجتماع الخالي من القيم المسبقة. وأكثر من ذلك، لم يكن الإطار

المفهومي المعتَمد السببية بل الحث، ولم نتكلم عن هذا الاطار بصيغ البنيات والقوى، لكن بصيغ الأنماط المثالية لادعاء السلطة. في هذه المرحلة الثانية لعبت أنماط الادعاء المثالية نفس الدور الذي لعبته البنية الفوقية في المرحلة الأولى.

وها نحن الآن نلجأ إلى غيرتز أخيراً لكي نبني مفهوماً ثالثاً للأيديولوجيا بوصفها اندماجاً أو هوية. وهي مرحلة تصل بنا إلى مستوى الترميز، ذلك الشيء القابل للتشويه والذي يضم داخله عملية إضفاء الشرعية. ليس الموقف الرئيسي هنا الشك على الإطلاق، ولا هو حتى الخلو من قيم مسبقة، إنه الحوار. وغيرتز نفسه يصل إلى هذا الموقف بصفته أنثروبولوجياً. يقول غيرتز في **تأويل الثقافات** عن بحثه الأثنوغرافي: «نحن نسعى، ونعني السعي بمعناه الواسع الذي يغطي مساحة تفوق كثيراً تلك التي يغطيها الكلام، إلى أن نحاور [شعب ثقافة أخرى] وهو أمر أصعب بكثير مما يُظَن عموماً لأنه لا يتجه إلى غرباء فقط» (13). ويواصل غيرتز قوله:

> إذا نظرنا إلى غاية الأنثروبولوجيا بهذه الطريقة سنجد أنها توسيع فضاء الخطاب البشري... وهي غاية يوافقها على نحو خاص وبنجاح مفهوم سيميائي للثقافة. الثقافة بوصفها شبكة متداخلة من أنظمة العلامات (التي يمكن أن أسمّيها، إذا أهملنا الاستخدامات الضيقة، الرموز) القابلة للفهم، ليست قوة، أي شيئاً نعزو إليه الأحداث الاجتماعية والسلوكيات والمؤسسات والعمليات على نحو سببي؛ إنها سياق، يمكن أن توصف داخله كل هذه على نحو مفهوم - أي كثيف - (14).

لدينا في الحوار موقف تأويليّ. إذا تكلمنا عن الأيديولوجيا على نحو سلبي بوصفها تشويهاً، فإننا نستخدم أداة أو سلاح الشك. ولكن إذا شئنا إدراك قيم مجموعة ما على أساس فهمها لذاتها وفق هذه القيم، وجب علينا الترحيب بهذه القيم على نحو إيجابي، وذلك بأن نتحاور.

لا يرتبط هذا الموقف بإطار مفهومي سببي أو بنيوي أو حتى حثي، بل هو سيميائي. ما يثير اهتمامي في غيرتز محاولته التعامل مع مفهوم الأيديولوجيا بأدوات السيميائية الحديثة. يعلن غيرتز مبكراً في النص «مفهوم الثقافة الذي

اتبنّاه. . . مفهوم سيميائي جوهرياً». وهو يعني بذلك أن تحليل الثقافة «ليس علماً تجريبياً يبحث عن قانون، ولكنه علم تأويلي يبحث عن معنى». لذلك فإن غيرتز لا يبتعد كثيراً عن ماكس فيبر، لأنه يتبع فيبر في الاعتقاد بأن «الإنسان حيوان معلق في شبكة دلالة نسجها هو بنفسه» (5). في هذا المستوى لا نتناول الدوافع على أساس أنها حثية، ولكن كما هي مطروحة عبر العلامات. تكوّن أنظمة الدوافع الدالة مستوى المرجع.

لأن غيرتز يفهم الثقافة على أنها عملية سيميائية، فإن مفهوم الفعل الرمزي يحتل موقعاً مركزياً بالنسبة له. وتبدو هذه الموضوعة في أوضح تجلياتها في مقاله «الأيديولوجيا كنظام ثقافي» الذي يحتويه **تأويل الثقافات**. وهذا المقال سيكون محط اهتمامنا خلال ما تبقى من مناقشة في هذه المحاضرة. يستعير غيرتز مفهوم، أو على الأقل مصطلح، «الفعل الرمزي» من كينيث بيرك (208). ويبدو أن غيرتز يستعير المصطلح أكثر منه المفهوم الفعلي، لأن الفعل الرمزي في كتاب بيرك الذي يورده غيرتز شاهداً على الفكرة **فلسفة الشكل الأدبي: دراسات في الفعل الرمزي** يتخذ معنى مختلفاً عن ذلك الذي يتخذه عند غيرتز. يقول بيرك بأن اللغة في حقيقتها فعل رمزي. لكن ما يهدف غيرتز إلى طرحه هو أن الفعل ذو طابع رمزي كاللغة تماماً. لذلك يمكن أن تؤدي فكرة الفعل الرمزي إلى الخلط في السياق الذي يقصده غيرتز، وأنا أفضّل الكلام عن الفعل بوصفه متوسط رمزياً. وهذا يبدو أقل غموضاً من مصطلح «الفعل الرمزي»، فليس الفعل الرمزي فعلاً نتولى القيام به، لكنه فعل نستبدله بالعلامات. وهذا هو مفهوم بيرك، أي أن لدينا في الأدب فعلاً رمزياً. الأدب فعل رمزي، بينما نريد هنا القول بأن الفعل نفسه رمزي بمعنى أنه يفهم على أساس رموز أساسية.

يستفيد غيرتز أيضاً من مفهوم مشكوك فيه هو الرمز الخارجي، بمعنى نظرية خارجية للأنظمة الرمزية (214 هـ). فإذا صح فهمي لغيرتز في هذه النقطة، أرى أن الحظ لم يحالف التعبير في هذه النقطة. يريد غيرتز إظهار أن الفعل تحكمه من الداخل الرموز، وهو يسمي هذه الرموز خارجية، على النقيض من مجموعة رموز أخرى يوفرها علم الوراثة، تندمج فيها الشفرات في النظام العضوي الحي. هذا التمييز بين النموذجين الخارجي والداخلي محاولة لرسم خط فاصل بين النماذج

التي نجدها في علم الأحياء، وتلك التي تطوّرت في الحياة الثقافية. في الأخيرة، كل الرموز مستوردة بدلاً من أن تكون متجانسة مع الحياة. هنالك تغاير في الخواص بين الأنموذج الثقافي والإمكانيات البيولوجية للحياة. نقطة غيرتز أن الطواعية والمرونة البيولوجية للحياة الإنسانية لا ترشدنا عند التعامل مع الحالات الثقافية المختلفة مثل الندرة والعمل وما إلى ذلك. لذلك نحتاج إلى نظام ثانوي من رموز ونماذج لم تعد طبيعية بل هي ثقافية. ليس الاعتبار الأبرز إذن حقيقة أن هذه الرموز والنماذج خارجية بالنسبة للنظام العضوي بقدر ما هو كونها تؤدي وظيفتها بنفس طريقة أداء النماذج الداخلية لوظيفتها.

الأطروحة الدالة على النظرية الخارجية قولها إن الأنظمة الرمزية تنسجم مع أنظمة أخرى. «يتألف الفكر من تكوين أنظمة رمزية والتحكم بها، وهي تستخدم بدورها نماذج لأنظمة أخرى فيزيائية وعضوية واجتماعية ونفسية، وهكذا، بطريقة تصبح معها بنية هذه الأنظمة الأخرى. . . كما درجنا على القول «مفهومة». نحن نفكر ونفهم من خلال خلق انسجام بين «حالات النماذج الرمزية وعملياتها في مواجهة حالات العالم الواسع وعملياته» (214). إذا دخلنا في مراسيم معينة ولم نكن نعرف القواعد الشعائرية المتبعة، نجد أن كل الحركات تفقد معناها بالنسبة لنا. أن نفهم يعني أن نزاوج ما نراه مع قواعد الشعائر. «نحن نتعرف على الشيء (أو الحدث، الفعل، العاطفة) من خلال وضعه على خلفية رمز مناسب» (215). نحن **ندرك** الحركة **بصفتها** تؤدّي قُدّاساً، **بصفتها** تقديم قربان، وهكذا. فكرة المزاوجة أو خلق الانسجام هي الموضوعة المركزية. النماذج الثقافية برامج إذن. ويقول غيرتز عنها إنها توفر «قالباً أو مخططاً لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية، بشكل يشبه كثيراً توفير الأنظمة الوراثية مثل هذا القالب لتنظيم العمليات العضوية» (216)، توفر العملية السيميائية خطة.

هنالك مضمون آخر لتحليل غيرتز، وأعتقد أنه أكثر الأجزاء أهمية في المقال، ألا وهو إمكانية مقارنة أيديولوجيا ما مع الأساليب البلاغية للخطاب. تلك يمكن أن تكون النقطة التي يبلغ فيها غيرتز أقصى الحدود. ينتقد غيرتز في القسم الأسبق من مقاله النظريات السائدة عن الأيديولوجيا ـ الأيديولوجيا بوصفها تمثيلاً لمصالح معينة، الأيديولوجيا بوصفها نتاج توترات اجتماعية نفسية معينة ـ لأنها

تفترض دائماً شيئاً لا تفهمه: كيف يتحول التخفيف عن توتر ما إلى رمز وكيف يُعبَّر عن مصلحة بواسطة فكرة. وهو يدّعي أن أغلب علماء الاجتماع يقبلون كأمر مفروغ منه ما يعنيه القول أن مصلحة «يتم التعبير عنها بواسطة» شيء آخر. ولكن كيف تتخذ المصالح الصيغة التي تعبر عنها؟ يجادل غيرتز بأننا لن نجد الإجابة إلاّ من خلال تحليل «كيف ترمز الرموز، كيف تؤدي وظيفتها للتوسط في نقل المعاني» (208). «دون فكرة عن كيفية اشتغال الاستعارة والمماثلة والتهكم والغموض والتورية والتناقض والمبالغة والايقاع وكل العناصر الأخرى لما نسميه على نحو قاصر الأسلوب... في صب مواقف شخصية ضمن شكل عام» لا نستطيع أن نفهم «أهمية العبارات الأيديولوجية الجازمة» (209) ويتخذ غيرتز مثالاً هجوم العمل المنظم على قانون تافت ـ هارتلي حيث أغار العمل على القانون بوصفه «قانون عمل استعبادياً» (209). ثم يقول إن علينا تجنب اختزال هذه الاستعارة إلى معناها الحرفي، لأنَّها تستمد قيمتها الاخبارية من كونها استعارة. ليست لغتها مجرد تشويه، لأنها تقول ما تريد قوله من خلال إجراء المقارنة مع العمل الاستعبادي واتخاذه استعارة. هذه العبارة ليست تصنيفاً حرفياً، لكنها مجاز استعاري (210).

إن ما يثير الاعجاب على وجه الخصوص هنا محاولة غيرتز ربط تحليله ليس فقط بالسيميائية بمعناها الواسع، ولكن بذلك الجزء من السيميائية الذي يتعامل مع صور الكلام والتأويل المجازي tropology والأساليب البلاغية التي لا يُقصد لها بالضرورة أن تكون وسيلة خداع يستخدمها المرءُ مع نفسه أو الآخرين. إنَّ إمكانية أن تكون البلاغة إدماجية وليس تشويهية بالضرورة تقود إلى مفهوم يخلو من الازدراء للأيديولوجيا. إذا اتبعنا هذا الطريق أمكننا القول إن هنالك شيئاً غير قابل للاختزال في مفهوم الأيديولوجيا. حتى إذا عزلنا الطبقتين الأخريين للأيديولوجيا ـ الأيديولوجيا كتشويه وكإضفاء للشرعية على نظام ترتيبات أو قوة ـ تبقى الوظيفة الإدماجية للأيديولوجيا، وظيفتُها في الحفاظ على هوية ما. وربما تعذر على تحليلنا الارتدادي المضي أبعد من هذا، فلن توجد مجموعة أو فرد دون هذه الوظيفة الإدماجية.

هنا أجد تشابهاً استفزازياً بين غيرتز وأريك أريكسون. ودعوني أوجز القول

في الصلة بينهما. في كتاب أريكسون **الهوية: الشباب والأزمة**، هنالك العديد من الأقوال القريبة جداً من غيرتز عن الأيديولوجيا. والملاحظ أن هذه الأقوال مستقلة تماماً عن تأثير غيرتز، لأنها كُتبت قبل مقاله بعدة سنوات. (غيرتز نفسه لا يشير إلى أريكسون). يسمي أريكسون الأيديولوجيا حارس الهوية. «لأن المؤسسة الاجتماعية التي هي حارس الهوية تتمثل فيما أسميناه أيديولوجيا» (133). ثم يكتب بعد عدة صفحات «بعمومية أكبر... النظام الأيديولوجي كيان متسق من صور وأفكار ومُثُل مشتركة... تُوفِّر لمن يشتركون بها توجهاً اجمالياً متسقاً وإن كان مبسطاً بصورة نظامية، في المكان والزمان، في الوسائل والغايات» (189 ـ 190) لأن أريكسون يثير مشكلة شرط الهوية، فإنه يقول بأن علينا الذهاب أبعد من المفهوم الدعائي للأيديولوجيا، حيث الأيديولوجيا «شكل نظامي من القناعات الجماعية الزائفة» (190).

على أساس هذا التحليل للأيديولوجيا بوصفها إدماجية، أود أن أركِّز على ثلاث نقاط: أولاً، إننا من خلال تحويل كيفية اكتساب مفهوم الأيديولوجيا لمعناه، نؤكد على التوسط الرمزي للفعل، حقيقة أن لا وجود لفعل اجتماعي غير متوسط رمزياً. لذلك، لم يعد بوسعنا القول أن الأيديولوجيا مجرد نوع من البنية الفوقية. الفارق بين البنية الفوقية والبنية التحتية يختفي تماماً، لأن الأنظمة الرمزية تنتمي بالفعل إلى البنية التحتية، إلى التكوين الأساسي للكائن البشري. الجانب الوحيد في فكرة البنية الفوقية الذي يمكن لنا القول بأنه يبقى هو حقيقة أن الرمزي «خارجي»، بمعنى أنه لا ينتمي إلى الحياة العضوية. ولكن ربما كانت هنالك مشكلة أكبر مع مصطلح «خارجي» لأن ما يسمى خارجي ما زال داخلاً في تكوين الكائن البشري.

النقطة الثانية هي التعالق الذي تأسس بين الأيديولوجيا والبلاغة. لقد هيّأنا هابرماس بطريقة معينة لهذا الربط، لأنه ناقش مشكلة الأيديولوجيا بصيغة الاتصال أو الاقصاء عن الجماعة. لكن التعالق الآن أكثر إيجابية لأن الأيديولوجيا ليست تشويه الاتصال، لكنها بلاغة الاتصال الأساسي. ووجود بلاغة في الاتصال الأساسي ناجم من عجزنا عن استبعاد الأساليب البلاغية عن اللغة؛ إنها جزء داخلي في اللغة العادية. والأيديولوجيا في وظيفتها كدمج تكون أساسية بالمثل ولا فكاك منها.

نقطتي الثالثة تثير تساؤلاً بصدد السماح لنا بالكلام عن الأيديولوجيات خارج حالة التشويه، وبالتالي بالإشارة إلى وظيفتها الأساسية الخاصة بالدمج فقط. هل يمكننا الكلام عن أيديولوجيات الثقافات اللاحديثة، الثقافات التي لم تدخل في العملية التي يصفها مانهايم بانهيار الاتفاق الشامل، إن كان ذلك الاتفاق قد وُجد يوماً؟ هل توجد أيديولوجيا حيث لا وجود لصراع الأيديولوجيات؟ إذا اكتفينا بالنظر إلى الوظيفة الدمجية لثقافة ما، وإذا لم تتعرض هذه الوظيفة للتحدي من قبل شكل بديل لتوفير الدمج، هل ستكون لدينا أيديولوجيا؟ أشك في قدرتنا على إسقاط الأيديولوجيا على ثقافات تقع خارج الحالة ما بعد ـ التنويرية التي تنهمك فيها كل الثقافات الحديثة الآن ليس في عملية علمنة فقط، ولكن مواجهة جوهرية حول المُثل الأساسية. أعتقد أن الدمج دون مواجهة سابق على الأيديولوجيا. رغم ذلك، يبقى من المهم جداً العثور بين شروط إمكانية امتلاك وظيفة مشوهة على وظيفة إضفاء الشرعية ثم العثور تحت هذه الوظيفة الشرعية على وظيفة دمجية.

يمكن أن نلاحظ أيضاً أن عملية اشتقاق أشكال الأيديولوجيا الثلاثة قابلة للانطلاق في الاتجاه المعاكس. كما لاحظ غيرتز بدقة تامة مدار الأيديولوجيا دائماً هو القوة. «من خلال تكوين الأيديولوجيات وصور النظام الاجتماعي التخطيطية، يحوّل الإنسان نفسه، إن خيراً أو شراً، إلى حيوان سياسي». ثم يستمر في القول «وظيفة الأيديولوجيا هي خلق إمكانية وجود آراء سياسية مستقلة ذاتياً من خلال توفير المفاهيم السلطوية التي تقدمها محملة بالمعنى، والصور المقنعة التي تساعد على فهمها بصورة معقولة» (218). فكرة السلطوي مفهوم جوهري، فبينما تقود مشكلة الدمج إلى مشكلة نظام السلطة، يعيدنا مفهوم الأيديولوجيا الثالث إلى الثاني. وليس من قبيل الصدفة أن تحتل الأيديولوجيا مكاناً محدداً في السياسة، لأن السياسة هي المكان الذي توفر فيه الصور الأساسية لجماعة ما، في نهاية المطاف، القواعد لاستخدام القوة. تقود أسئلة الدمج إلى أسئلة إضفاء الشرعية، وهذه بدورها تقود إلى أسئلة التشويه. نحن إذن مجبرون على الانطلاق صعوداً وهبوطاً في تراتبية المفاهيم هذه.

قد يُثار سؤال عن السبب الذي يدفعني إلى فهم فكرة غيرتز بأن الأيديولوجيا توفّر «مفاهيم سلطوية» تخلق «إمكانية وجود آراء سياسية مستقلة ذاتياً» بأنها تعني

بالضرورة أن مدار الأيديولوجيا هو في نهاية المطاف القوة السياسية. ألا يمكن أن يوفر «المفاهيم السلطوية» الدين مثلاً؟ إجابة على ذلك أقول بأني انسجاماً مع الموضوعات التي تنتظم المحاضرات كلها أفهم مفهوم السلطوي بأنه الانتقالة من الوظيفة الدمجية إلى إضفاء الشرعية على التراتبية. وغيرتز يهبّ إلى مساعدتي هنا ملاحظاً في هامش للنص الذي أوردته للتو:

> **هنالك بالطبع أيديولوجيات أخلاقية واقتصادية وحتى جمالية، إلى جانب تلك السياسة حصراً، ولكن لأن أقل القليل من الأيديولوجيات التي تحظى بمكانة اجتماعية يخلو من المضامين السياسية، فربما كان مسموحاً هنا النظر إلى المشكلة في إطار هذا التركيز الضيق. على أية حال، تنطبق الحجج التي تُطوّر للأيديولوجيات السياسية بنفس القوة على تلك اللاسياسية (281هـ).**

أجد نفسي مدفوعاً إلى القول بأن للأيديولوجيا، بقدر ما هي دمجية، وظيفة أوسع من السياسة. ولكن عندما يصل الدمج إلى مشكلة الوظيفة السلطوية للنماذج، تصبح السياسة هي المركز ومفهوم الهوية هو الإطار. إن مدار الأمر في عملية الدمج أخيراً ـ كما تعلّمنا من فيبر ـ هو كيف نستطيع تحقيق النقلة من فكرة العلاقة الاجتماعية العامة إلى فكرة الحاكم والمحكوم.

تبقى مشكلة الدين ذات مغزى. يمكن أن نقارن تحليل غيرتز للأيديولوجيا مع تحليله للدين في «الدين كنظام ثقافي»، وهو مقال يحتويه أيضاً كتاب **تأويل الثقافات**. ليست المسألة أن الأيديولوجيا تحتل مكان الدين في الحياة الحديثة؛ لا يبعد غيرتز الدين ببساطة إلى المجتمعات الماضية. وأرى أن هنالك ثلاث نقاط أساسية يؤسس على أساسها غيرتز الدور المتواصل للدين. أولاً، إن الدين محاولة للتعبير عن روح شعب أو نظرة للعالم. وهو لا يقول ذلك عن الأيديولوجيا أبداً. يقدم غيرتز تحليلاً مطولاً لمشكلة المعاناة والموت، ويقول بأن وظيفة النظام الديني بخصوص هذه القضية لا يتمثل في تفادي المعاناة وإنما تعليمنا كيفية تحمّلها. ويصعب القول بأن هذه الوظيفة تقتصر على المجتمعات الماضية فقط، ففي اللحظة التي نتعلم فيها كيف نعاني ينهار الفرق بين الأخلاقي والكوني؛ نحن نتعلم

في آن واحد طريقة في النظر إلى الحياة وطريقة في التصرف. يتجاوز الدين التضاد بين التقليدي والحديث بمعنى ثانٍ، لأن وظيفته المزاجية تسمح له بتأسيس مزاج. يوفر الدين استقراراً جوهرياً على مستوى أكثر مشاعرنا أساسية. إنه نظرية في المشاعر، وهو بوصفه كذلك يتعامل مرة أخرى مع كل من الأخلاقي والكوني. النقطة الثالثة عن الدين أنه يمسرح هذه المشاعر من خلال الطقوس، ولدينا في المجتمع الحديث بعض الرواسب وربما حتى بعض التقاليد الدائمة التي تمثل ذلك. لا تقوم الأيديولوجيا على أنقاض البُعد الطقوسي لكنها تنطلق من حالة الحداثة الصراعية المفتوحة. تواجه الأنظمة ـ حتى الدينية منها ـ أنظمة أخرى تحمل ادعاءات شبيهة بالمصداقية والشرعية. نحن أسرى حالة تسودها أيديولوجيات، بصيغة الجمع.

يمكن لنا القول بأن غيرتز لا يهدف إلى عزل النظريات الراهنة عن الأيديولوجيا ـ الأيديولوجيا بوصفها مصالح أو توترات ـ بقدر ما هو يهدف إلى تأسيسها على مستوى أعمق. لكن غيرتز يقف في نهاية المطاف إلى جانب نظرية التوتر في الأيديولوجيا. لا بد لمفهوم الدمج من التعامل مع تهديد فقدان الهوية، ما وصفه أريكسون بمصطلحات نفسية بالأزمة والاضطراب. لم يعد أقصى ما تخشاه مجموعة ما أن تصبح عاجزة عن تعريف نفسها بسبب الأزمات والاضطرابات التي تولّد التوتر؛ المهمة هي التصدي لهذا التوتر. مرة أخرى تناسب المقام مقارنة مع الدين، فالمعاناة والموت يلعبانِ في الحياة الشخصية نفس الدور الذي تلعبه الأزمة والاضطراب في المحيط الاجتماعي. التحليلان يميلان إلى التداخل.

أود أن أضيف أن هنالك عنصراً آخر في الأيديولوجيا كدمج هو أنها تدعم اندماج المجموعة ليس في المكان ببساطة ولكن في الزمان. لا تؤدي الأيديولوجيا وظيفتها في البعد التزامني فقط ولكن في البعد التعاقبي أيضاً. في الحالة الأخيرة، تكتسب ذاكرة الأحداث المؤسِّسة للمجموعة أهمية قصوى؛ وإعادة تقديم الأحداث المؤسِسة فعل أيديولوجي أساسي. هنالك عنصر تكرار للأصل. مع هذا التكرار تبدأ كل العمليات الأيديولوجية بالمعنى المَرَضي، لأن للاحتفال الثاني بالفعل خاصية التشيُّء. يصبح الاحتفال وسيلة في متناول نظام القوة للحفاظ على قوته،

وهو لذلك فعل دفاعي ووقائي من جانب الحكّام. ولكن هل يمكننا تخيّل جماعة دون احتفال يؤشر مولدها بصيغ أسطورية إلى هذا الحد أو ذاك؟ فرنسا تحتفل بسقوط الباستيل، والولايات المتحدة تحتفل بالرابع من تموز (يوليو). في موسكو يقوم نظام سياسي بأكمله على قبر، هو قبر لينين، وربما كانت تلك إحدى الحالات الفريدة في التاريخ بعد المصريين، حيث كان القبر مصدر نظام سياسي. ذاكرة مؤسسي المجموعة الدائمة هذه وأحداثها المؤسسة، إذن، تمثل بنية أيديولوجية قادرة على أداء وظيفة إيجابية كبنية دمجية.

ربما يكون انطلاق غيرتز من وجهة نظر الأنثروبولوجي هو السبب الحاسم لتأكيده على الدمج، وبالتالي على نظرية التوتر. ومنظور غيرتز كأنثروبولوجي يختلف عن المنظور الذي يعتمده مفكر مثل هابرماس، الذي هو عالم اجتماع مهتم بالمجتمع الصناعي الحديث، لا تتعلق الإشكالية بالنسبة لنمط المجتمعات التي يتعامل معها غيرتز - المصدر الرئيسي لعمله الميداني هما أندونيسيا والمغرب - بمجتمع صناعي أو بعد صناعي، ولكن بمجتمعات نامية بكل معنى الكلمة. نقد الأيديولوجيا بالنسبة لهذه المجتمعات سابق لأوانه؛ تركيزهم أشد على طبيعة الأيديولوجيا التكوينية. إذا استخدم مثقفو هذه المجتمعات أو غيرهم من المعارضين وسائل نقد الأيديولوجيا، سواء بالمعنى الذي قصده هابرماس أو بشكل أكثر نموذجية بمعنى ألتوسير، فإنهم عادة ما يودعون السجن إن لم يقتلوا. يهمّش المعارضون إذا ما طبقوا الوسائل النقدية لمجتمع متطور على ولادة مجتمع جديد. تتمثل الناحية المنهجية إذن في تأمل الحد الذي تلزم غيرتز فيه وجهة نظره كأنثروبولوجي على اعتماد تحليل لا يمكن أن يصدر عن شخص مثل هابرماس.

ولكن، ربما كان تمادياً في التبسيط القول بأن على الدول النامية التعاطي مع الشخصية التكوينية للأيديولوجيا فقط، فمهمة هذه الدول العسيرة هي العثور على هويتها الخاصة في عالم موسوم بأزمة المجتمعات الصناعية. لم تراكم المجتمعات الصناعية المتقدمة أغلب وسائل التطور وأدواته وتصادرها؛ بل هي ولّدت أزمة مجتمع متقدم هي الآن ظاهرة عامة وعالمية. تدخل المجتمعات عملية التصنيع في نفس الوقت الذي تثير فيه الأمم التي تتربع على قمة هذا التطور الأسئلة بخصوص هذه العملية. على هذه الدول استيعاب التكنولوجيا في نفس الوقت الذي بدأ فيه

نقد التكنولوجيا ومحاكمتها. ومهمة مثقفي هذه الدول ذات صعوبة خاصة، لأنهم يعيشون عصرين في آن واحد. هم يعيشون بداية الفترة الصناعية، لنقل القرن الثامن عشر، لكنهم أيضاً جزء من القرن العشرين، لأنهم تربّوا في ظل ثقافة دخلت فعلاً أزمة العلاقة بين أهدافها ونقد الأيديولوجيا. لذلك أصبح مفهوم الأيديولوجيا الآن شاملاً، والسبب أن أزمة المجتمعات الصناعية أزمة شاملة؛ إنها جزء من تعليم المثقف في أي مكان من العالم. أتذكر أني سافرت قبل عدة سنين إلى سوريا ولبنان وأجزاء أخرى من الشرق الأوسط، ولاحظت أن بالإمكان العثور على أعمال سيمون دي بوفوار وسارتر، وما إلى ذلك في مكتباتهم. الكل متعاصرون في يومنا هذا. يتلقى الناس تعليمهم في الدول النامية في وقت واحد من خلال أدوات ثقافتهم الفكرية وأدوات أزمة الدول المتقدمة.

إذا كانت الأيديولوجيا قضية شاملة الآن، فإن الادعاء الماركسي يذهب إلى أن مفهوم الأيديولوجيا ظهر مع تطور الطبقات الاجتماعية. ومفاد الجدل أن الأيديولوجيا لم توجد قبل نشوء البنيات الطبقية. بل يتمادى ألتوسير إلى حد القول أن الأيديولوجيا لم تكن موجودة قبل البرجوازية. قد توجد عقائد وقناعات، لكن البنية الطبقية وحدها هي التي خلقت الحالة التي لم يُشارك فيها جزء مهم من السكان في قيم الكل. كما رأينا، ركز المنظور الماركسي على الجوانب التشويهية للأيديولوجيا، وليس على وظيفتها الدمجية. وأنا أميل إلى الادعاء، رداً على هذا التركيز، بأن من المتعذر استخدام المفهوم البدائي للأيديولوجيا بوصفها دمجاً في الممارسة السياسية إلاّ بهدف الحفاظ حتى في حالة الصراع على إشكالية الاعتراف. إذا كنت أفهم بأن الوظيفة التشويهية لا يمكن أن تظهر إلا بوجود بنية رمزية للفعل، فأنا أعرف على الأقل بأن وجود عملية دمجية متنامية ربما أدى إلى وجود بعض الصراعات الطبقية. لذلك ليست الصراعات الطبقية أبداً حالات حرب كلية إن توخينا الدقة. إدراك الطبيعة الدمجية للأيديولوجيا يساعدنا على الاحتفاظ بالصراع الطبقي ضمن مستوى مناسب، ليس تدمير الخصم ولكن تحقيق الاعتراف. وإذا وضعنا ذلك بصيغ هيغلية نقول بأن غاية الصراع ليست القوة بل الاعتراف. وظيفة الأيديولوجيا الدمجية الكامنة تمنعنا من دفع العنصر السجالي إلى نقطته التدميرية؛ نقطة الحرب الأهلية. وما يمنعنا من الدفاع عن الحرب الأهلية واجبنا في المحافظة على حياة خصمنا؛ يتواصل هنا عنصر الانتماء المشترك. حتى

العدو الطبقي ليس عدواً جوهرياً. إنه يبقى بمعنى ما جاراً. هكذا يضع مفهوم الأيديولوجيا بوصفها دمجاً حداً للحرب الاجتماعية ويمنعها من أن تصبح حرباً أهلية. بعض الأحزاب الشيوعية الأوروبية ـ خصوصاً في إيطاليا والآن في فرنسا وأسبانيا ـ صاغت فكرة أن لُب المشكلة تطوير مجتمع أكثر اندماجاً مما هو في ظل البنية الطبقية. جوهر المشكلة إذن هو الدمج وليس كبت المرء لعدوه وتدميره.

ربما وُجِدت الأرضية لهذا التحول فعلياً في المجتمع الطبقي. فالعمليات الدمجية تبقى متواصلة حتى في المجتمع الطبقي: بمعنى اللغة المشتركة والثقافة المشتركة والأمة المشتركة. يتشارك الناس على الأقل في الأدوات اللغوية وكل الوسائل الاتصالية المرتبطة باللغة، لذلك علينا أن نجد موضعاً لدور اللغة في البنية الطبقية. حل هذا السؤال أدى إلى معركة مهمة في صفوف الماركسيين أوائل هذا القرن. لقد كان ستالين، لحين من الوقت على الأقل، على صواب في وقوفه ضد أولئك الماركسيين الذين قالوا بأن لنحو اللغة نفسه بنية طبقية. جادل ستالين بدل ذلك بأن اللغة تنتمي إلى الأمة ككل. مكانة الأمة في النظرية الماركسية صعبة الايضاح لأنها تقطع خلال الخطوط الطبقية. يمكن أن نقول إن مفهوم غيرتز للأيديولوجيا يناسب قضية مثل هذه أكثر، ما دامت مكانة الأمة لا تتأثر جذرياً بالبنية الطبقية. في محاولة تعريف طبيعة الأمة، يكون السؤال إشكالياً مثله عند تعريف الأدوار الجنسية: يصعب الفصل بين ما هو جوهري حقاً وما هو ثقافي لا غير. لن نتمكن من اكتشاف ما هو غير قابل للتغيير إلاّ من خلال تغيير الصفات والأدوار. لن نتمكن من تعريف ما يكوّن جماعة ما وراء بنيتها الطبقية أو قبلها إلا من خلال التشكيك في معيار الانتساب الطبقي. الكثير من الماركسيين يقولون الآن بأن من اللازم فهم الماركسية، حسب الحالات الثقافية المختلفة التي تجد نفسها فيها. وهذه الحالات تُعرَّف بدورها عبر ما يسمّيه غيرتز تحديداً النظام الأيديولوجي. علينا التعامل مع المبادىء والصور التي يتم من خلالها إسقاط هوية مجموعة ما بنفس الطريقة التي يتناول بها بعض علماء النفس صورة الجسد. هنالك صورة فئة اجتماعية، وصورة الهوية هذه تتخذ طابعاً خاصاً بالنسبة لكل فئة.

يمكن أن نأخذ أيديولوجيا الولايات المتحدة مثالاً. النقطة الأولى بشأن هذه

الأيديولوجيا أن من المتعذر تعريفها بمعزل عن علاقتها مع بقية الدول ونماذجها الأيديولوجية الخاصة. يصعب على الولايات المتحدة البقاء في عزلة تحميها من مواجهة الأيديولوجيات القومية الأخرى. المسرح الآن، كما أدرك لينين من قبل تماماً، هو العالم. يجب أن نلاحظ أن أصول هذه الحالة تمتد في الزمن الراهن. كانت صراعات أوروبا الداخلية قبل الحرب العالمية الأولى هي التي تتحكم في الحالة العالمية. ولكن، الآن وقد تداعت أوروبا من خلال حروبها الداخلية، اتخذ الصراع طابعاً أكثر كونية. علاقة العالم الثالث بالعالم الصناعي أصبحت الآن معركة أساسية. لذلك، فإن تعريف أيديولوجيا الولايات المتحدة يتم جزئياً من خلال علاقتها الخارجية.

أما بالنسبة للحكم على العوامل الداخلية التي تقرر هذه الأيديولوجيا فإنه أمر صعب إذا لم نعتمد حصراً على المفهوم الماركسي للطبقة، حيث تكون مجموعة ما هي الطبقة المهيمنة وتضع الأفكار الحاكمة ـ الأيديولوجيا ـ للأمة. يمتاز شخص مثل مانهايم بالذكاء التام والحذر التام معاً، لأنه يتكلم دائماً عن طبقية اجتماعية. إنه يترك لنا مهمة تحديد أي المجموعات هي العاملة في المجتمع وبأية طريقة. المهمة في الواقع أخذ كل الفئات الاجتماعية المتنوعة بنظر الاعتبار وعدم سد الطريق أمام المُحدِدات الأخرى التي تختلف عن فكرة الطبقة. ربما لا تعدو الطبقة كونها بنية واحدة بين بنيات أخرى. انظر مثلاً في مسألة الأقليات العرقية والجنسية، وهي قضية بارزة جداً في هذه الدولة. مع أية فئة نضع الأقليات؟ هم ليسوا طبقة أو أمة. نحتاج مع مفهوم الطبقية الاجتماعية إلى المرونة؛ ربما كانت الرابطة بين فئة معينة أو أيديولوجيا أو يوتوبيا ما هو ما يعطي كليهما الوحدة. ربما كانت الولايات المتحدة، كما يجادل البعض، تنتقل من بوتقة إلى موزاييك. هذا يعني أن الكثير من المجموعات وبالتالي الكثير من الأيديولوجيات تدخل في تكوين الكل مهما كانت صفته. العنصر العرقي الآن مكوّن جماعي لمزيج أيديولوجي قومي أوسع.

يبقى صحيحاً القول، رغم ذلك، أن الولايات المتحدة تمتلك فعلاً أيديولوجيا مشتركة. أنا أعي تماماً، كأجنبي، وحدة الأيديولوجيا في هذه الدولة، وأنا أفهم مصطلح «أيديولوجيا» هنا بمعناه المحايد. خذ مسألة البطالة. بالنسبة

لي، أرى في هذه المسألة فرقاً نموذجياً بين أوروبا والولايات المتحدة. في أوروبا، أن تكون عاطلاً عن العمل ظلم، فالمرء يمتلك حق العمل. لكن النظرة إلى البطالة هنا أنها فشل فردي. ليست البطالة تهمة مُوجّهة ضد النظام، بل مشكلة شخصية. يضطر العاطل عن العمل إلى الاعتماد على الإعانة وقسائم الطعام، وهو ما يجعله أكثر اعتماداً على النظام. هذا الاعتماد يفاقم الفشل المتمثل في البطالة. ورغم إمكانية خضوع مفهوم المشروع الحر للنقد فإنه مقبول كأمر مفروغ منه في نهاية المطاف. الكل يتنافس مع الكل. حتى الطريقة التي يعمل بها الطلبة في هذا البلد ـ فرد مقابل فرد ـ تختلف تماماً عن أوروبا. للفردية المتفشية بعض المضامين الصحية، لكنها تنطوي على أن كل ما يُدار من قبل المشروع الخاص يكون في وضع جيد، بينما تعاني المشاريع العامة مثل السكك الحديد. ليس من إحساس بالملكية العامة. إذن تمتلك الولايات المتحدة شيئاً من قبيل الأيديولوجيا الجماعية رغم معرفتي بأن من يعيشون داخلها يمتلكون وعياً حاداً بأيديولوجياتها الفرعية أو ثقافاتها الفرعية.

في ختام هذه المحاضرة الأخيرة عن الأيديولوجيا، أود القول بأن مفهوم الدمج افتراض مسبق بالنسبة لمفهومي الأيديولوجيا الرئيسيين الآخرين ـ إضفاء الشرعية والتشويه ـ إلاّ أنه يؤدي وظيفته أيديولوجياً في الواقع بواسطة هذين العاملين الآخرين. وأكثر من ذلك، أن بالإمكان إيجاد موضع الحلقة المشتركة بين هذه الوظائف الثلاثة من خلال ربط دور الأيديولوجيا مع الدور الأكبر للمخيلة في الحياة الاجتماعية. وافتراضي المسبق في هذا المستوى الأعم، والذي سأطوره أكثر في المحاضرات عن اليوتوبيا، إن المخيلة تعمل بطريقتين مختلفتين. من جهة، يمكن للمخيلة أداء وظيفة المحافظة على النظام. في هذه الحالة تكون وظيفة المخيلة مَسرحة عملية تعرّف تعكس النظام كالمرآة. للمخيلة هنا مظهر الصورة. ولكن بإمكان المخيلة، من جانب آخر، أن تتولى دور المقاطعة؛ أن تنشط كاختراق. وصورتها في هذه الحالة منتجة، إنها تخيل شيء آخر، المكان الآخر. تمثل الأيديولوجيا في كل أدوارها الثلاثة النوع الأول من المخيلة؛ وظيفتها هي الوقاية، المحافظة. تمثل اليوتوبيا بالمقابل النوع الثاني من المخيلة؛ إنها دائماً النظرة القادمة من لا مكان. وكما اقترح هابرماس، ربما كانت أحد أبعاد اللبيدو نفسه وهو يحاول إسقاط نفسه في aus ـ أي الخارج، اللامكان ـ ضمن حركة

التعالي هذه، بينما تكون الأيديولوجيا دائماً مهددة بأن تصبح مَرَضية بسبب وظيفتها في المحافظة بالمعنى الجيد والسيء للكلمة. تحافظ الأيديولوجيا على الهوية، لكنها تنزع أيضاً إلى المحافظة على ما هو قائم، وهي تكتسب بذلك صفة المقاومة فعلاً. يُصبح الشيء أيديولوجياً ـ بالمعنى السلبي للمصطلح ـ عندما تتجمد الوظيفة الدمجية وتصبح بلاغية بالمعنى السيء، عندما تكون الغلبة للتخطيطية والعقلنة. تعمل الأيديولوجيا عند نقطة الانعطاف بين الوظيفة الدمجية والمقاومة. في المحاضرة القادمة سنلتفت إلى مفهوم اليوتوبيا، ونبدأ في تقرير مآل وظائفها عند المقارنة.

الهوامش:

(1) في المحاضرة الأخيرة يوضح ريكور هذا الوصف، قائلاً إن المنهج ارتدادي «يحاول أن يحفر تحت سطح المعنى الواضح باتجاه المعاني الأساسية».

القسم الثاني

اليوتوبيا

16

مانهايم

نبدأ أخيراً محاضراتنا عن اليوتوبيا. إن غياب التوازن بين عدد المحاضرات المكرسة للأيديولوجيا وتلك المكرسة لليوتوبيا يعكس جانباً من الحالة في النتاج الثانوي المتوفر عن الموضوع. يوجد كم هائل من النتاج الذي يتناول الأيديولوجيا - ربما بسبب الفكر الماركسي وبعد الماركسي - بينما هنالك كم أقل منه بكثير في اليوتوبيا. وسأبدأ بالتصدي أولاً لمسألة العقبات التي تعرقل الاعتراف باليوتوبيا كمشكلة مستقلة وكمفهوم متصل بالأيديولوجيا على حد سواء.

يمكن أن تكون أفضل نقطة انطلاق لهذا المبحث مناقشة النقاط الكثيرة التي يتضح فيها انعدام التوازن بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، النقطة الأولى أن للظاهرتين مظهرين مختلفان. فنحن نميل إلى الاعتراف باليوتوبيات فقط صنفاً مكتوباً، إذ يختص حقل اليوتوبيا بحقيقة أنه يمثل منذ البداية صنفاً أدبياً. هنالك أعمال تُسمّى يوتوبيات، أولها كتاب توماس مور **يوتوبيا** (1516)، وهو الذي ابتكر المصطلح. ليس في الأيديولوجيا مثيلاً لذلك. لم يكتب أحد عملاً تحت عنوان **أيديولوجيا** ثم يقول بأنه يكتب تحديداً أيديولوجيا. تخلق هذه الحالة تبايناً وضعفاً في الارتباط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. فاليوتوبيا صنف معلن، ليس معلناً فقط ولكنه مكتوب، بينما الأيديولوحيا غير معلنة بطبيعتها. إنه دائماً آخر من يقول: إننا ضحايا أيديولوجيتنا، وهو ما يعني أن الوضع الطبيعي للأيديولوجيا أن يتم إنكارها، بينما ادعاء اليوتوبيا أمر أكثر يسراً. والمشكلة تتعلق بالتأليف. يمكن أن نتكلم عن يوتوبيات سان سيمون وأوين وغيرهما، ولكن لا توجد أسماء محددة ترتبط بالأيديولوجيا.

يظهر انعدام التوازي الثاني في المواقف التي تحكم مقترباتنا من الظاهرتين. نحن نقترب من الأيديولوجيا عبر النقد، وتنصب جهودنا على الفضح. وكما حاولت أن أثبت في المحاضرة الأخيرة، ربما لن يكون متاحاً لنا الاقتراب من الأيديولوجيا بطريقة يغلب عليها الود إلاّ بعد عملية صعبة للغاية ومرهقة، كما رأينا لدى غيرتز. لم تفقد الأيديولوجيا لَسْعَها كعملية تبرير إلاّ في هذه المرحلة المتأخرة. موقفنا العام تجاه اليوتوبيا مختلف. يمكن أن تكون لليوتوبيا في بعض الحالات معانٍ إيحائية سلبية، خصوصاً عندما يصنّفها ممثلو الجماعات الحاكمة الذين يشعرون بالتهديد. اليوتوبيا بالنسبة لهؤلاء شيء مستحيل غير قابل للتحقيق، على الأقل ضمن نظامهم الخاص. مع ذلك توّلد اليوتوبيا في شكلها الأدبي لدى القارىء حَسن النية شعوراً بالاشتراك في جريمة أو التستر على جريمة. يميل القارىء إلى فهم اليوتوبيا على أنها فرضية ممكنة. وربما يكون جزء من الاستراتيجية الأدبية لليوتوبيا أنها تهدف إلى إقناع القارىء من خلال استخدام وسائل الفن القصصي البلاغية. القصة الأدبية تنويع خيالي يَقْبل القارىء مقدماته لحين من الوقت. لا نكون في العمل اليوتوبي في مواجهة موقف سجالي يُعطّل فاعليته ذكاء فعل القارىء التأطيري.

انعدام التوازي الثالث، والذي يُعد عقبة أعظم أمام مقارنة الأيديولوجيا واليوتوبيا وكذلك تناول اليوتوبيا كصنف مستقل، هو حقيقة أن اليوتوبيات (بصيغة الجمع) لا تعطي اليوتوبيا (بصيغة المفرد) معنى مركزياً. وهذه نتيجة ناجمة عن طريقة تأليف اليوتوبيات، اليوتوبيات المحددة يكتبها مؤلفون محددون. لقد وجدنا صعوبات جمة في عزل نواة للأيديولوجيا كمشكلة فريدة من نوعها، لكن محاولة عزل نواة تمثل جوهر اليوتوبيا أمر أكثر صعوبة. يمكن أن نتناول الأيديولوجيات حسب موضوعاتها، لكن التحليل المضموني لليوتوبيات يتشتت في نهاية المطاف تماماً، فهو يعرّي الحقل إلى حد يبدو معه أن أمامنا أحلاماً أو قصصاً اجتماعية غير مترابطة. هنالك بالطبع بعض الحدود لهذا التشتت. هنالك ثبات معين للاهتمامات وتكرار لموضوعات مثل العائلة والملكية والاستهلاك والتنظيم الاجتماعي والسياسي والديانة المؤسساتية وغيرها. سأعود إلى هذه النقطة في المحاضرة القادمة، عندما أناقش يوتوبيا ـ تخص سان سيمون ـ تنتمي إلى تراث اليوتوبيات الاشتراكية؛ يمكن أن توفر لنا مقارنة الموضوعات المتكررة التي نجدها

هناك فرصة لحوار جديد مع الماركسية وإحياء للاشتراكية الطوبائية الفرنسية. ولكننا سنجد، إذا ما ألقينا نظرة تغلب عليها العمومية على كل موضوعة يوتوبية على حدة، بأن هذه الموضوعات ستنفجر متناثرة في اتجاهات شتى. وأكثر من ذلك فإن اليوتوبيات لا تعاني من التشتت بسبب مشاريعها ومضامينها فقط، ولكن بسبب نواياها أيضاً. يحاول لويس مومفورد في كتابه **قصة اليوتوبيات** إظهار وجود مجموعتين من اليوتوبيات، على الأقل، يصعب ربطهما معاً صعوبة جمة؛ وهما ما يسميه يوتوبيات الهرب ويوتوبيات إعادة البناء. ربما احتجنا لكي نربط بين اليوتوبيات المختلفة اللجوء إلى بنية المخيلة. لكننا نواجه من منظور أهداف علم الدلالة السطحي مجموعة من اليوتوبيات الفردية التي يصعب جداً جمعها تحت الاسم اليوتوبي.

تنعكس هذه المشكلة على منهج التناول أيضاً. فنقد الأيديولوجيا سوسيولوجي، بينما اليوتوبيات تاريخية. يتكون متن الأدب اليوتوبي من تواريخ يوتوبيات خاصة. هنالك في الواقع قرابة بين هذا الصنف الأدبي والمدخل التاريخي. نحن نقدم في التاريخ قصة القصص، إعادة نسخ التاريخ. عندما نتكلم عن يوتوبيات سان سيمون وفوريه وأوين وويلز وهكسلي وسكنر تكون لدينا قائمة من المؤلفين الميالين إلى استبدال علم الاجتماع بالمقالات التاريخية. والمثال على صعوبة إدراج هذا التنوع ضمن مفهوم واحد نجده في واحد من أفضل الكتب الموضوعة في اليوتوبيا **اليوتوبيا واليوتوبيات** L'Utopie et les Utopies لريمون روييه Raymon Ruyer. يقسم روييه نصه إلى جزئين، أحدهما عن «اليوتوبيا» والآخر عن «اليوتوبيات». وهو يعاني من إشكالية في محاولته تطويع بنية سلسلة من المقالات في موضوع واحد له خلاصة ومقدمة عامة تتناول الصنف عموماً.

الصعوبة الرابعة والأقوى من سابقاتها بالنسبة لتحليلنا هي أن التمييز بين اليوتوبيا والأيديولوجيا يميل إلى الاختفاء في الفكر الماركسي. وإعادة تأسيس هذا التمييز يعني الوقوف إن لم يكن ضد الماركسية عموماً فعلى الأقل الماركسية التقليدية. سأتناول في المحاضرتين الختاميتين هذه المشكلة على نحو مباشر من خلال اختبار بديلين للاشتراكية الماركسية هما الاشتراكيان الطوباويان سان سيمون وفوريه. نستطيع في ضوء دراستنا السابقة لماركس إدراك السبب في أن التمييز بين

الأيديولوجيا واليوتوبيا يميل إلى الاختفاء في الماركسية. لقد رأينا أن لدى الماركسية معيارين مختلفين للأيديولوجيا. الأول أنها تضع الأيديولوجيا على الضد من الممارسة praxis، وما يقع على الضد من الممارسة يكون وهماً أو خيالاً. هذا هو الموقف الذي رأيناه في **الأيديولوجيا الألمانية**. في هذه المرحلة يمكن وضع كل من الأيديولوجيا واليوتوبيا ضمن نفس المجموعة التي تمثل اللاواقعي. إذ يغطي اللاواقعي الاثنتين. لكننا نصل إلى النتيجة نفسها إن التزمنا المعيار الماركسي الثاني للأيديولوجيا، وعارضنا الأيديولوجيا مع العلم. في هذه الحالة تغطي صفة اللاعلمية كلاً من الأيديولوجيا واليوتوبيا. لقد بدأ هذا التأكيد الأخير أنجلز عندما كتب «الاشتراكية اليوتوبية والاشتراكية العلمية». وفيه يضع الاشتراكية اليوتوبية ضمن عالم الأيديولوجيات. تميل الماركسية إلى اختزال اليوتوبيات إلى فرع من الأيديولوجيات وإلى أن تطبق عليها نفس التحليل الذي تطبقه على الأيديولوجيات. وهي تقول عن اليوتوبيات أنها إفراز فئة اجتماعية معينة. يتماثل فيها تفسير كل من الأيديولوجيات واليوتوبيات. ورتابة التفسير تختزل خصوصيات التحليل. الأمر نفسه يصح عن ألتوسير، لأنه يرى أن كل ما يقع قبل العلم أيديولوجي، ويمكن تطبيق حالة الأيديولوجيا بصفتها تمثل الخيالي على اليوتوبيا أيضاً. حتى النبوءة تبدو مجرد قناع للمصلحة. الأيديولوجيا واليوتوبيا كلاهما «أصداء» أو «انعكاسات».

ميزة كارل مانهايم، الذي نعود إليه الآن، أنه استطاع، في آن واحد، ربط الأيديولوجيا واليوتوبيا والاحتفاظ بالفروقات بينهما. سنبدأ مناقشتنا لمانهايم من حيث تركناها، من فصل «العقلية اليوتوبية» في كتابه **الأيديولوجيا واليوتوبيا**. سأبيّن خلافاتي مع مانهايم، لكنني أرى أنه يوفّر لنا في الأقل أداة سوسيولوجية جيدة لتناول الصعوبات المنهجية التي لخصتها.

تقدم دراسة مانهايم لليوتوبيا نفسها في ثلاث خطوات. تناولتُ في الفصل السابق عن مانهايم الخطوة الأولى فقط، أي المعيارية الخاصة باليوتوبيا، وسأكرر تحليل مانهايم لهذه المرحلة باختصار. الخطوة الثانية هي النمذجة typology، وفيها يحاول مانهايم اعتماد طريقة تشبه كثيراً طريقة ماكس فيبر في النماذج المثالية، رغم أننا سنلاحظ اختلافاً واحداً بينهما. ثم يحاول مانهايم، ثالثاً، أن

يفسر اتجاه التغيرات في اليوتوبيا، أي ديناميكياتها الزمنية. وهكذا فإن مساهمات مانهايم الرئيسية الثلاث في مشكلة اليوتوبيا هي أولاً، محاولة توفير مفهوم، فرضية عمل تغطي البحث، وثانياً، محاولة توجيهنا وسط تنوعات اليوتوبيات عبر التغلب على هذا الشتات أو التعدد المنثور، مع نمذجة، وثالثاً محاولة الادلاء برأي حول حركة هذه النمذجة التي لا تقبل الاختزال. فكرة مانهايم الرئيسية أن العملية تقود إلى ضمور اليوتوبيات، وبالتالي الاختفاء التقدمي لكل أشكال اللاتوافق مع الواقع. يزداد تكيف الناس مع الواقع، وهذا التكيف يقتل اليوتوبيا. وهذه الحالة تمثل في نهاية المطاف المسألة الأساسية في نص مانهايم.

بصدد الخطوة الأولى في تحليل مانهايم، أي معياريته، دعوني أُلخّص ببساطة النقاط المطروحة في محاضرتنا السابقة. يرى مانهايم أن للأيديولوجيا واليوتوبيا ملمحاً مشتركاً وآخر يدل على الاختلاف. الملمح المشترك هو ما يدعوه اللاتطابق، وهو نوع من الانحراف أو الصدع. يصعب تحديد ما يُفتَقد معه التوافق، يمكن أن نقول إنه انحراف عن حالة الفعل والواقع الذي يقع هذا الفعل ضمنه. أما الملمح الدال على الاختلاف بين الأيديولوجيا واليوتوبيا فهو أن اليوتوبيا متعالية على الحالة، بينما ليست الأيديولوجيا كذلك. وقد أشرت من قبل إلى أن المعيار الذي يقرر من يعرف «الواقع» المتعلق بحالة ما ويستطيع أن يقرر بالتالي إمكانية وصف شيء ما بأنه متعال يمثل بحد ذاته مشكلة أخرى. الوجه الثاني لطبيعة اليوتوبيا المتعالية، أن اليوتوبيا قابلة للتحقيق من حيث الأساس. وهذا الادعاء مهم، لأنه يقف ضد التحامل الذي يفيد بأن اليوتوبيا مجرد حلم. يقول مانهايم: إن الأمر عكس ذلك، إذ تقوم اليوتوبيا بتدمير نظام مُعطى، وهي لا تستحق إسم يوتوبيا إلاّ إذا بدأت بتدمير ذلك النظام. تمر اليوتوبيا إذن على الدوام بعملية تحقق مستمر. لا تواجه الأيديولوجيا بالمقابل مشكلة التحقق، لأنها إضفاء الشرعية على ما هو قائم. فإذا كان ثمة لا توافق بين الأيديولوجيا والواقع فسببه أن الواقع يتغير بينما الأيديولوجيا تتميز بنوع من الجمود. وجمود الأيديولوجيا هو الذي يخلق التفاوت. يتبدّى المعيار الدال على الاختلاف بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بطريقتين، وهما من توابع معيار اللاتطابق المشترك. الأولى، أن الأيديولوجيات تنتمي أساساً إلى الجماعات المسيطرة، وهي تريح الذات الجمعية لهذه الجماعات. تدعم اليوتوبيا، من جانب آخر، على نحو طبيعي الجماعات

الصاعدة ولذلك فإن دعمها يأتي في الغالب من الفئات الأدنى في المجتمع. الثانية، أن الأيديولوجيات تميل إلى الاتجاه نحو الماضي وهي لذلك تعاني من القِدَم، بينما تتمتع اليوتوبيات بعنصر مستقبلي.

الخطوة الثانية في تحليل مانهايم هي النمذجة. نمذجة مانهايم ذات طابع اجتماعي، وما يثير الاهتمام هنا من الناحية المنهجية الاختلاف بين المنهج الاجتماعي والمنهج التاريخي. هذا الموضوع مهم بالنسبة لفلسفة تختص بالعلوم الإنسانية. فالمؤرخ تحديداً هو الذي يؤكد على فرادة الأعمال. الميل الأساسي في البحث التاريخي هو أن لا يوجه المرء عنايته إلى التعميم بل رصد فرادة الأحداث. لا يصح القول بوجود هذا الميل الآن كما كان عندما وضع مانهايم كتابه، إذ حدث منذ ذلك الحين انعطاف في التاريخ باتجاه علم الاجتماع، لكن الأخير رغم ذلك لم يستوعب التاريخ حين يتعلق الأمر باحتفاظه بفكرة الحدث، وهو موضوع له أهمية عظيمة بالنسبة لتأملاتي. هذا الاحتفاء بفكرة الحدث يفسر سبب اتخاذ كتّاب تاريخ اليوتوبيات نموذجاً لهم «يوتوبيا» توماس مور؛ يقدم عمل مور مثالاً على الصلة الوثيقة القائمة بين المنهج التاريخي والصنف الأدبي. يُودِع الصنف الأدبي الأعمال الفردية في مجرى التاريخ. ويتضمن هذا عجز المؤرخ عن التغلب على المفاهيم الوصفية، ويرى مانهايم أن هذه الأخيرة تعيق الابتكار المنظم:

> مثل هذا المفهوم «الساذج» تاريخياً [المتعلق بالفرادة التاريخية] قد يكون، على سبيل المثال، مفهوم «اليوتوبيا» ما دام يتضمن في استخدامه التقني التاريخي تراكيب تشبه من الناحية الملموسة ما ورد في «يوتوبيا» توماس مور، أو يشير بالمعنى التاريخي الأوسع إلى «الأمم المثالية».. ونحن لا ننوي إنكار فائدة مثل هذه المفاهيم الفردية الوصفية ما دام الهدف فهم عناصر التاريخ الفردية (201).

بالمقابل، يكرّس مانهايم جهوده باتجاه تأسيس علم اجتماع لليوتوبيا، وهو يقول بأن علم اجتماع اليوتوبيا يتبع ثلاث قواعد منهجية. أوّلها أن عليه أن يبني مفهومه، ليس بمعنى مفهوم وضعي على مستوى فردي ولكن بمعنى التعميم، أي مفهوم يساعد على العمل. ويمكن أن يقوم مثالاً على ذلك «احتمالية وجود أفكار

لم تتحقق بَعدُ في الواقع، تتجاوز واقعاً مُعطى. . .» (201). بهذه الطريقة بنى مانهايم مفهوم اليوتوبيا. لسنا سلبيين في علاقتنا بالتجربة، بل نحن نحاول إعادة بنائها بنيوياً. . «التجريد الاستدلالي شرط مسبق للبحث التجريبي. . .» (202) فإذا ما فسّرت القاعدة المنهجية الأولى مفهوماً شاملاً، فإن القاعدة الثانية تفرّق بين اليوتوبيات حسب الفئات الاجتماعية. المشكلة هي ربط كل شكل من أشكال اليوتوبيا بفئة اجتماعية ما، وسنرى أن هذا ليس أمراً هيناً عند التطبيق. «المفتاح إلى وضوح اليوتوبيات هو الحالة التركيبية لتلك الطبقة الاجتماعية التي تعتنقها في أي وقت معطى. . .» (208) اليوتوبيا خطاب جماعة وليست ضرباً من الأدب يطفو في الهواء. يستتبع هذه القاعدة اختفاء فردية المؤلفين على نحو كبير؛ رغم أن الفردية لا تُشطب تماماً فإنها تفقد الكثير من الاحتفاء بها. القاعدة المنهجية الثالثة هي أن اليوتوبيا ليست فقط مجموعة من الأفكار، ولكنها عقلية، Geist، يشّكل عوامل تتخلل كل الأفكار والمشاعر. تتشرب العنصر اليوتوبي كل ميادين الحياة. وهو ليس شيئاً يقبل التعريف أو الصياغة على شكل قضية، لكنه إن استخدمنا لغة غيرتز، نظام رمزي شمولي. يتكلم مانهايم هنا عن «الرغبة المهيمنة» (209) وهي شيء نستطيع الاحتفاظ به كمفهوم منهجي إن فهمناه بصفته مبدأ مُنظّماً نشعر به أكثر مما نفكر. تعطي العقلية اليوتوبية للتجربة «صورة مُدرَكة حسياً على نحو مباشر»، أو في الأقل «مجموعة معانٍ واضحة» (209). وسيكتسب هذا المفهوم أهمية قصوى عندما ننظر فيما يسميه مانهايم موت اليوتوبيا، إذ يمكن أن يكون موت اليوتوبيا موت صورة شاملة للواقع، ولا يترك هذا مجالا إلاّ لمدخل جزئي إلى الأحداث والحالات.

هذه المعايير المنهجية الثلاثة ـ اليوتوبيا كمفهوم تفسيري وكارتباط مع فئة اجتماعية تناسبه وكرغبة مهيمنة ـ لا تبعد كثيراً عن النماذج المثالية التي طرحها ماكس فيبر. لكن هذه النمذجة تختلف في جانب أساسي واحد عن نمذجة فيبر، وهو اختلاف سيكون له دور حاسم في القسم اللاحق من تحليل مانهايم. يعتبر مانهايم **العداوة** بين اليوتوبيات أمراً أساسياً. وكنا قد قلنا هذا بالفعل عن الأيديولوجيا، أي أن الأيديولوجيا لن توجد إلا إذا تحطمت ثقافة مشتركة. لا بد من وجود فكرة تضاد أو عداوة. والاقرار بوجود هذه العداوة أسهل في حالة اليوتوبيات، لأن تعريف اليوتوبيا، بالنسبة لمانهايم، يتحقق عبر عدائها لسواها.

وليس مصادفة أن القسم الذي ننتقل إليه الآن يتكلم عن تغييرات في **تشكّل** العقلية اليوتوبية. ونحن نتوفر على تشكّل للعقلية اليوتوبية لأن نظام اليوتوبيا ككل هو الذي يكسب التضاد بين يوتوبيا محددة وأخرى بمعناه. لقد وُجِدت اليوتوبيا «وحافظت على نفسها بوصفها يوتوبيات مضادة تتبادل العداء» (208) ومانهايم هنا يفتح المجال أمام مفهوم اليوتوبيات المضادة، إن إمكانية أن تكون بعض اليوتوبيات ضدية لا تتوفر إلاّ لوجود عنصر يوتوبيا مضادة في كل يوتوبيا. فكرة اليوتوبيا المضادة هذه تسمح لمانهايم بإدراج النزعة المحافظة ضمن اليوتوبيات، وهو أمر عادة ما يكون موضع خلاف. لكن النزعة المحافظة تُعد يوتوبيا وفق معايير مانهايم الثلاثة، ما دمنا نجد فيها شكلاً يهيكل نفسه ويبدو لا متطابقاً ويحتوي على رغبة مهيمنة. وحتى لو كانت النزعة المحافظة مشروعاً مستقبلياً يهدف إلى استعادة الماضي، فإنها تبقى يوتوبيا لأنها تقف على الضد من يوتوبيا أخرى. من الجوهري أن تتجه اليوتوبيا لمواجهة أخرى. «لن يكون بوسع عالم الاجتماع أن يفهم هذه اليوتوبيات حقاً إلا بوصفها جزءاً من مجرّة كلية مراوغة على الدوام» (208).

هذا التركيز على تَشكّل اليوتوبيا يمهد النقلة من ما أسميته نمذجة مانهايم إلى حركية ما. والاختلاف هذا حاضر بالفعل في عنوان القسم الذي نتحول إليه «**تغيّرات** في تشكّل العقلية اليوتوبية. . .» (211، التأكيد مضاف). التحول الشامل للنظام، الميل التطوري العام للمجرة بأكملها، هو موضوع هذا القسم. لكننا سنقوّس في هذه اللحظة مشكلة الميل العام التي تحل محل التشكّل بأكمله لنرى بطريقة مستقرة كيف ينبني تشكل اليوتوبيا. لا يمكن استبعاد الترتيب الزمني، لكننا سنقوس اتجاه هذا التغيير. ولأن القسم مطوّل، فسوف أستبقي وجهة نظر واحدة لتكون خيطاً مرشداً لنا خلال الكل: الطريقة التي تتعامل بها كل يوتوبيا مع الإحساس بالزمن. يتكرر في تحليل مانهايم جدل مفاده أن لكل يوتوبيا إحساسها الخاص بالزمن التاريخي: «الأهمية المركزية للإحساس الزمني التاريخي وحدها تجعلنا نركّز خصوصاً على الروابط القائمة بين كل يوتوبيا والمنظور الزمني التاريخي الذي يتجاوب معها» (210).

ليست أول يوتوبيا يذكرها مانهايم بالاسم يوتوبيا توماس مور. إنه يبدأ بدلاً منها مع توماس مونزر Münzer القائل بتجديد العماد Anabaptist (211 - 219).

(يلفت الانتباه هنا اتفاق مانهايم مع ايرنست بلوخ الذي كتب قبل مانهايم بثمانية أعوام **توماس مونزر بوصفه لاهوتي الثورة** (Thomas Münzer als Theologe der Revolution [1921]). لماذا يختار مانهايم مونزر وليس توماس مور؟ أولاً، لأن حركة مونزر العمادية تمثل أوسع فجوة بين الفكرة والواقع ـ وهي أفضل الأمثلة على معيار اللاتطابق ـ كما أنها تمثل في الوقت ذاته حالة نموذجية لمرور الحلم اليوتوبي بعملية التحقق. لا يكفي مانهايم معياراً لليوتوبيا حقيقة أن شيئاً ما يبدأ بتدمير النظام القائم. حركة مونزر ألفيّة Chiliastic [تعتقد أن المسيح سيحكم على الأرض ألف عام ـ م] أي أنها تعتنق فكرة مملكة ألفية قادمة من السماء. فيها يُعبّر العنصر المتعالي عن نفسه في نزول السماء إلى الأرض. تفترض العقيدة الألفية نقطة انطلاق متعالية لثورة اجتماعية تستند إلى دوافع دينية. إن نزول المتعالي يتغلب على المسافة بين الفكرة اليوتوبية والواقع. يمكن أن نلاحظ هنا أن اليوتوبيا الألفية تضع حداً لادّعاء ماركس أن الدين يقع بالضرورة إلى جانب الأيديولوجيا. هذا الاستثناء الأساسي لادّعاء ماركس ربما يوفر الأنموذج لكل اليوتوبيات، لأن كل اليوتوبيات ستمثل اختزال الفجوة الابتدائية بين الفكرة والواقع.

السبب الثاني لاختيار مانهايم لليوتوبيا الألفية أنها تقرن المثال بمتطلبات فئة مضطهدة. الاقتران بين الواعظ وثورة الفلاحين هو الحاسم هنا. «الأشواق التي ظلت حتى ذلك الحين إما غير متصلة بهدف محدد أو مركّزة على غايات عالم آخر اتخذت فجأة طبيعة دنيوية. لقد توفّر الشعور بأنها قابلة للتحقق ـ هنا والآن ـ ونَفَخت في السلوك الاجتماعي حماساً فريداً» (212). لنلاحظ مرة أخرى معيار إمكانية التحقق. لقد مثّلت هذه الحركة بالنسبة لمانهايم أول صدع في صرح القبول الجبري بالسلطة كما هي. هذا هو السبب في أن مانهايم لا يعتبر كتاب **القوانين** لأفلاطون وحتى أقل منه **الجمهورية** يوتوبيين. هل نستطيع الكلام عن يوتوبيا قبل عصر النهضة، أم أن اليوتوبيا تعتمد تحديداً على هذا الاقتران الفريد بين مثال متعال وتمرد طبقة مضطهدة؟ يرى مانهايم أن هذه هي الولادة على الأقل لليوتوبيا الحديثة. وهو يستثني بذلك توماس مور بوصفه ممثلاً للمرحلة الأولى. ما يعزز اختيار نقطة الانطلاق هذه تأثيرها المستمر، ويتضمن ذلك تهديدها المتواصل لأشكال اليوتوبيا الأخرى. توقظ اليوتوبيا الألفية يوتوبيات مضادة تتجه إلى هذا الحد أو ذاك ضد التهديد الذي يمثله انبعاث هذه اليوتوبيا الأساسية من جديد.

تجد كل اليوتوبيات؛ المحافظة والليبرالية وحتى الاشتراكية الثورية ما تمثله اليوتوبيا الألفية من مفارقة تاريخية عدواً مشتركاً. يرى مانهايم أن بالإمكان متابعة خط واصل يمتد من مونزر إلى باكونين حين يتم إطلاق نفس الطاقات من خلال هذا التماس بين مثال ما ومطلب أرضي قادم من الأسفل. يؤكد مانهايم على وجه التحديد بأن حركية هذه اليوتوبيا هي «طاقات وَجْد صوفي معربد» (213). يمكن أن نشكِّك في صواب المصطلح، لكن مانهايم يقصد بها دافعاً عاطفياً أورثه اقتران المثال والحاجة الذي يقف على الضد من كل مثل ثقافة أوروبا الكلاسيكية، وقد بلغت الأخيرة ذروتها في المفهوم الألماني Bildung ـ ثقافة، تعليم ـ وأصبحت تمثل على نحو نموذجي الأنموذج الليبرالي لليوتوبيا. هنالك في اليوتوبيا الألفية طاقة معينة تقف على الضد من الليبرالية، ما دام ما يُوجّه التاريخ ليس الأفكار، بل الطاقات التي يحررها انتهاك الألفية.

أما بالنسبة للمحك الذي نعتمده، أي فهم اليوتوبيا للزمن، فإن ما يختص به معنى الزمن في هذه اليوتوبيا وربما كل اليوتوبيات المنطلقة منها هو التماس المفاجىء بين المطلق والمباشر هنا والآن. لا تأخير، لا تأجيل بين المباشر والمطلق. «بالنسبة لمعتنق الألفية الحق يصبح الواقع هو الانتهاك الذي ينفجر من خلاله مندفعاً إلى الخارج ما كان سابقاً في الداخل انفجاراً مفاجئاً، يمسك بزمام العالم الخارجي ويحوّله» (215). وهو ما يعني أن أوان مملكة الرب قد حان. هنالك زمن واحد هو الحاضر. التجربة الألفية هي الضد من **الرحيل** الصوفي عن المكان والزمان. تدعو الألفية إلى فَوْرية الوعد وتقف ضد الإعداد البطيء الذي يطوّره المفهوم التعليمي للثقافة أو مفهوم الفرصة السانحة التي ترتبط بالظروف الواقعية الذي يطوّره الفكر الماركسي. بالنسبة لمانهايم، عدم الاكتراث بالإعداد والفرصة السانحة من العلامات المميزة لليوتوبيا الألفية.

الشكل الثاني الذي يَنظر فيه مانهايم هو اليوتوبيا الليبرالية ـ الإنسانية (229 - 219). وهي تعتمد أساساً على الثقة في قوة الفكر بوصفه عملية تربية واكتساب علوم. تدخل اليوتوبيا في صراع مع النظام القائم، ولكن باسم فكرة ما. لكنها ليست أفلاطونية، لأن الأفلاطونية تبقى أنموذجاً وليس إمكانية تغيير. يمكن لنا القول بمعنى ما أن الجامعة تنطلق من هذه اليوتوبيا، لأن الفكرة فيها أن بمقدورنا

تغيير الواقع من خلال معرفة أفضل ومن خلال تعليم أعلى، وهكذا. هذا الشكل يوتوبي بقدر ما ينكر، وأحياناً بسذاجة كبيرة، أصول السلطة الواقعية في الملكية والنقود والعنف وكل أنواع القوى اللافكرية. إنه يبالغ في تأكيد قوة الفكر على التشكيل والتكوين. وهو بهذا المعنى مضاد للعقيدة الألفية، لأنه لا يتكلم عن قوى ولكن أفكار. يعتقد مانهايم أن اليوتوبيا الليبرالية تبلغ ذروتها في المثالية الألمانية، التي تعكس فلسفة التعليم هذه، أي Bildung. يقوم شاهداً على هذه اليوتوبيا النزاع الدائم في أوروبا منذ بداية عصر النهضة مروراً بالثورة الفرنسية على الأقل بين نظرة للعالم فكروية وأخرى ثيوقراطية أو كهنوتية. تمثل المجموعة الأولى البرجوازية ـ الأكثر «تنوّراً»، التي حاربت ضد الثيوقراطيات والأنظمة الملكية، ثم حاربت، خصوصاً بعد الثورة الفرنسية، ضد عودة الأنظمة الملكية إلى إضفاء شرعية ثيوقراطية على نفسها. فكرة هذه اليوتوبيا الرئيسية هي الإنسانية بوصفها مثالاً توليدياً، رغم افتقاد هذه الفكرة للملموسية. كانت هذه اليوتوبيا حاضرة في كل من عصري التنوير الفرنسي والألماني (غلبت على التنوير الفرنسي الصبغة السياسية والمباشرة، بينما كان الألماني أقرب إلى نظرية في الثقافة)، وربما نَشَط شيء شبيه في إضفاء الصبغة الدنيوية على حركة التقوى Pietism في انكلترا.

أما بالنسبة لمعنى التاريخ في اليوتوبيا الليبرالية، فالفكرة السائدة أن التاريخ يشبه حياة الفرد في أن له طفولة ونضج، إلاّ أنه بدون شيخوخة وموت. وفحوى الفكرة أن هنالك نمو باتجاه النضج. أن تصبح ناضجاً هو المفهوم الرئيسي. هنالك إحساس بتقدم أحادي المسار، وفلسفة التقدم هذه موجّهة مباشرة وتحديداً ضد فهم الزمن في اليوتوبيا الألفية. لا يحدث التغيير في أية لحظة، إنما هو ذروة تطور تاريخي. بدلاً من التركيز على انفجار Kairos، يتجه التركيز إلى النمو والصيرورة. تقف أسطورة التعليم الإنساني هذه دائماً على الضد من الفوضوية. وتتركز الرموز والاستعارات الدالة على هذه اليوتوبيا على فكرة الضوء: تنوير، وهي موضوعة شائعة بمعنى ما في الاصلاح وعصر النهضة أيضاً. والفكرة هي post tenebras lux، بعد الظلام الضوء، والغلبة للضوء في النهاية.

اليوتوبيا الثالثة التي يناقشها مانهايم هي النزعة المحافظة (229 - 239). يبدو مستغرباً للوهلة الأولى تسميتها باليوتوبيا. النزعة المحافظة أقرب إلى كونها ضد ـ

يوتوبيا، لكنها كضد ـ يوتوبيا تضطر إلى إضفاء الشرعية على نفسها في مواجهة هجوم الآخرين، وعندها تصبح يوتوبيا من نوع معين. تكتشف النزعة المحافظة «فكرتها» بعد الواقعة؛ إنها تشبه يوم منيرفا عند هيغل الذي لا يبدأ التحليق إلا عند نهاية اليوم. تطور النزعة المحافظة كيوتوبيا بعض الرموز الأساسية من مثل Volksgeist، روح الشعب. إن صورها مورفولوجية [تتصل بعلم التشكّل ـ م]. ووفقها يشبه أفراد جماعة أو شعب أو أمة أو دولة كائناً حياً، أجزاء تكوّن كُلاً. وليس بالإمكان تسريع النمو؛ يجب أن يتحلّى الناس بالصبر؛ تأخذ الأشياء وقتاً لتتغير. هنالك فهم حتمي تاريخي يشبهه نمو نبتة، وهو مضاد للأفكار التي تحلّق ببساطة دون ضابط. يبدو جلياً هنا وجود ميل عقلي مضاد للتجريد. أما فهم الزمن في النزعة المحافظة فإنه يُعطي الأسبقية للماضي، وليس الماضي كمُلْغى، ولكن كمصدر تغذية للحاضر يمنحه الجذور. هنالك تأكيد على فكرة التراث، على شيء يتناقله البشر ويبقى حياً بينهم، وأن الحاضر بدون تدفق الماضي في أعماقه سيكون خاوياً. التأكيد هنا، مقابل تأكيد اليوتوبيا الأولى على الانفجار والثانية على التقدم ينصب على إحساس بالامتداد الزمني.

شكل مانهايم الرابع هو اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية (239 - 247). يمكن لنا هنا أيضاً أن نثير كثيراً من التحفظات على تصنيفات مانهايم. ونسأل على وجه الخصوص كيف يكون بوسعنا وصف الحركة الاشتراكية ـ الشيوعية باليوتوبية بينما تدّعي هي تحديداً أنها مضادة لليوتوبيا؟ لدى مانهايم إجابتان. الأولى أن هذه الحركة يوتوبية بسبب علاقتها مع اليوتوبيات الثلاث الأخرى، وهي ليست علاقة تنافس فقط بل وتشكيل تركيبة أيضاً، يدّعي مانهايم بأن هذا النمط الرابع «يستند على تشكيل تركيبة داخلية من أشكال اليوتوبيا المختلفة التي أُثيرت حتى الآن. . .» (240) فهو يحتفظ من اليوتوبيا الألفية بالإحساس بوجود قطيعة في التاريخ، هي القفزة من عهد الضرورة إلى عهد الحرية. كما أنه يحتفظ كذلك بأفضل ما يتوفر عليه ميراث التقدم، وجود تحضيرات زمنية، مراحل تاريخية. الانتقال مثلاً من الملكية التي تعتمد على العقار إلى تلك التي تعتمد على رأس المال تشكّل تطوراً عقلياً يتيح قطيعة في البنية الاجتماعية الرئيسية في وقت معين. حتى اليوتوبيا المحافظة تشارك بعنصر هنا: إنه الإحساس بالضرورة، الإحساس بأننا لا نستطيع أن نفعل أي شيء في أي وقت، إنه عنصر الحتمية الذي يرتبط على نحو شديد

الغرابة مع فكرة القفزة. (يحاول أنجلز في جدلية الطبيعة ربط نماذج القطيعة والتقدم والضرورة المختلفة من خلال الجدل بأن التغيرات الكمية تؤدي في نقطة معينة إلى قفزة نوعية). كما أن الميل المحافظ يلعب بعد الثورة دوراً مهماً في اليوتوبيا الاشتراكية أثناء محاولة الحزب الاحتفاظ بكل مكاسبه. يستخدم الحزب حين يكون في السلطة كل ستراتيجيات اليوتوبيا المحافظة. لكن العلاقة الأهم بين اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية وغيرها من اليوتوبيات أنها تحاول اختزالها جميعاً إلى أيديولوجيات (241). فكرة ألتوسير عن القطيعة المعرفية يمكن تطبيقها لذلك على العلاقة بين هذه اليوتوبيا والثلاث الأُخر.

إن شبك اليوتوبيات الثلاث السابقة مع هذا النمط الرابع يتجلى على نحو خاص في فهم اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية للزمن. يعتقد مانهايم أن إسهامة هذه اليوتوبيا الحاسمة تتمثل في الطريقة التي تُطرح بها العلاقة بين القريب والبعيد. تحقيق الشيوعية هو البعيد؛ وسيؤشر نهاية الصراع الطبقي ونهاية الاضطهاد وما إلى ذلك. القريب ينطوي على الخطواتِ المتبعة لتحقيق هذا الهدف، وهي خطوات لا بد وأن تكون شديدة العقلانية. فمثلاً يجب أن تتم الاشتراكية أولاً قبل أن يُجهّز المسرح للشيوعية. يسمي مانهايم هذا فهم اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية ذو الطابع الستراتيجي للزمن. «تتم تجربة الزمن على شكل سلسلة من النقاط الستراتيجية» (244). ويَعرف مَنْ عَمِل مع الشيوعيين ذلك جيداً؛ صبرهم في القول إن هذا ليس بالوقت الملائم، وقُدرتهم على تحمل الحاضر والاحتفاظ بمثالهم حتى اللحظة الملائمة. في سطر شديد الأهمية يقول مانهايم عن هذه اليوتوبيا: «الاتحاد بين الإحساس بالحتمية ورؤيا حية للمستقبل فقط يُوفّر إمكانية خلق فهم تاريخي للزمن له أكثر من بُعد واحد» (245). يتم إعداد المستقبل في الحاضر، لكن في المستقبل ما هو أكثر من الموجود في الحاضر. «لا تنشط الفكرة الاشتراكية في تفاعلها مع الأحداث الفعلية، بوصفها مبدأ شكلياً ومتعالياً على نحو بحت ينظّم الحدث من الخارج، ولكن بوصفها «ميلاً» داخل نسيج هذا الواقع يصحح نفسه على الدوام بالرجوع إلى هذا السياق» (246). تصقل هذه اليوتوبيا فكرة التقدم من خلال إدخال فكرة الأزمة، والتي كانت غائبة إلى هذا الحد أو ذاك عن اليوتوبيا الليبرالية، عدا حالة كوندرسيه (223). في اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية، «تصبح التجربة التاريخية. . . خطة ستراتيجية بحق» (247).

لقد مَهّد مانهايم هنا لطرح مشكلة رئيسية هي اتجاه تغيّر التَشكّل اليوتوبي. ليست أشكال اليوتوبيا الأربعة متعادية فقط، لكنها كوكبة موجّهة: طبيعة عدائها تؤثر في منحى التغيّرات العام. هذه الأشكال تكوّن تتابعاً زمنياً. (يمكن القيام بمقارنة مثيرة عند هذه النقطة مع أنماط الشرعية التي ادّعاها ماكس فيبر والمنحى العام الذي اتخذته من الكارزمي إلى التقليدي ومن ثم العقلاني ـ البيروقراطي). فكرة مانهايم الأساسية هنا أن تاريخ اليوتوبيا يشكل اقتراباً تدريجياً «من الحياة الواقعية» وبالتالي من ضمور اليوتوبيا. ولا بد أن أثبّت هنا شكوكي الجدية بهذا الشأن، كما أن مانهايم سيخفف هذا القول، كما سنرى. رغم ذلك نراه يكتب في بداية القسم عن «اليوتوبيا في الوضع الراهن»: «تكشف لنا العملية التاريخية نفسها هبوطاً تدريجياً واقتراباً متزايداً من الحياة الواقعية ليوتوبيا تعالت بغلواء ذات يوم على التاريخ» (248). يبدو الأمر وكأن المسافة اليوتوبية تُختزل على نحو متزايد. بعد هذا التشخيص الذي يُفترض أنه وصفي، ينتقل مانهايم، تماماً كما فعل مع الأيديولوجيا، من موقع يخلو من التقويم إلى آخر تقويمي بصدد مزايا هذا التغيير. يصعب تفادي الفَصْل في سلبية أو ايجابية منحى اليوتوبيا هذا. ولأن مانهايم عرّف الأيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما اللاتطابق مع الواقع، فإن استنتاجه يمكن أن يكون مُقَررٌ سلفاً. لا بد له من النظر إلى استئصال اللاتطابق بوصفه مكسباً ايجابياً. وفكرته أن هذا «الاقتراب من الحياة الواقعية» صحي لأنه يعبر عن محاولة لتعامل أوثق مع الواقع الاجتماعي، إنه «تمكّن [تقدمي] من الأحوال الملموسة للوجود» (2248).

> **الهبوط العام في الكثافة اليوتوبية يحدث في اتجاه آخر أيضاً، وهو أن كل يوتوبيا تميل، لأنها تشكلت في مرحلة متأخرة من التطور، إلى أن تكون أوثق قرباً من العملية التاريخية ـ الاجتماعية. بهذا المعنى ليست الأفكار الليبرالية والاشتراكية والمحافظة إلاّ مراحل مختلفة، بل هي في الواقع أشكال مضادة في عملية تتحرك باطراد بعيداً عن العقيدة الألفية باتجاه علاقة أوثق مع الأحداث الجارية في هذا العالم (249).**

التاريخ الحديث حركة تزداد الشقة بينها وبين العقيدة الألفية. لكني لا أعرف أبداً ما يعنيه مانهايم في نهاية المطاف بـ «الأحداث الجارية في هذا العالم»،

والسبب هو سؤالي من يعرّف هذه الأحداث عدا اليوتوبيا؟ تلك عقبة في قراءتنا.

مهما كانت محاولة التعامل الأوثق مع الواقع الاجتماعي صحية، فإنها عملية تثير القلق بمعنى آخر. يعتقد مانهايم أن الفوضوية الراديكالية قد اختفت من المسرح السياسي. (أشك في قدرتنا على قول ذلك اليوم؛ واضح أن مانهايم كتب قبل 1968) وهو يرى بوضوح تام المنحى المحافظ في الاشتراكية، وغلبة البيروقراطية على اليوتوبيا الليبرالية، وتنامي التسامح والشكّية، والأهم من كل ذلك اختزال كل اليوتوبيات إلى أيديولوجيات؛ والنقطة الأخيرة كما نتذكر، كانت مفاد جدله في الفصل الأسبق عن الأيديولوجيا. الكل يعرف الآن أنه أسير أيديولوجيا ما. لقد اختزلت الماركسية كل اليوتوبيات إلى أيديولوجيا، لكن مانهايم يشير إلى أن الماركسية نفسها تخضع لنفس التآكل.

قرب نهاية الفصل المخصص لليوتوبيا، يصبح مانهايم فجأة خائفاً مما اكتشف. هنالك احتجاج داخلي، صيحة. وليس من قبيل الصدفة أن يستشهد مانهايم بكلمات شاعر، هو جوتفرد كلر: «الانتصار المطلق للحرية سيكون عقيماً» (250) ويوحي مانهايم بأعراض هذا العقم: التشظي العام للأفكار العالمية، اختزال الفلسفة إلى علم اجتماع. يتضاءل دور الفلسفة بوصفها جوهر المنظورات الكونية، كما أن علم الاجتماع نفسه، دون أرضية فلسفية يستند إليها، يُختزل إلى بحث في الجزئيات لا نهاية له. «في هذه المرحلة الناضجة والمتقدمة من التطور، يميل المنظور الشامل إلى الاختفاء على نحو متناسب مع اختفاء اليوتوبيا. وحدها الجماعات اليسارية واليمينية المتطرفة في الحياة الحديثة تؤمن بأن هنالك وحدة في العملية التطورية» (252).

يتأثر الإحساس بالزمن التاريخي بعمق جرّاء هذا التدهور في اليوتوبيا. «كلما اختفت اليوتوبيا، كفّ التاريخ عن كونه عملية تقود إلى غاية نهائية» (253). يؤمن مانهايم أن مقولة الكلية قد تأثّرت، ويرى في ذلك الخاصية الأساسية لحقبتنا. لكن بوسعنا مقارنة هذا المنظور مع مداخل أخرى معاصرة. نرى على المسرح اللاهوتي في يومنا هذا مثلاً أن لاهوت الكلمة يفسح في المجال لمحاولة إعادة تأسيس لاهوتات التاريخ. ولاهوتات التاريخ بكل تأكيد محاولة للقيام برد فعل ضد تشظي المنظورات وللتأكيد بأن المهمة مرة أخرى هي الكلام عن التاريخ بصيغ كلية.

وهذا جدل آخر يعزز الحاجة إلى قراءة لوكاتش. ينتمي لوكاتش إلى ذلك النمط من الماركسيين الذين يمتلكون هذا الإحساس بالكلية، كما كان سارتر في **نقد العقل الجدلي**، حيث استعار مفهوم الكلية من لوكاتش. لم تكن الكلية تعني بالنسبة للوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** ضرورة الحتمية بقدر ما كانت القدرة على جمع كل الصراعات داخل صورة للكل. هذا الإحساس بوجود توجّه عام هو ما يختفي عند مانهايم، وتختفي معه فكرة الهدف. يعتقد مانهايم أن نتيجة هذا الامّحاء اختزال كل الأحداث، كل الأفعال البشرية، إلى مجرد وظائف للدوافع الإنسانية. وهو ينسب هذه الفكرة لباريتو وفرويد (255)، رغم أني لا أحبذ القول بأن فرويد مسؤول عنها لأن مفهومه للدافع يرتبط دائماً بالأنا الأعلى، الحياة الثقافية. على أية حال يرى مانهايم انتصار نوع من النزعة الواقعية (Sachlichkeit). إنه انتصار التطابق الأجوف؛ يتأقلم الناس، ولأنهم يتأقلمون لا تبقى لديهم أوهام؛ لكنهم مع فقدان الأوهام يفقدون كل إحساس بالاتجاه. ومانهايم يرى كل أمراض علم الاجتماع الحديث هنا. لم يعد ثمة ذلك الوازع لرسم صورة عامة.

ولكن هل صحيح هذا الرأي القائل بأننا في عالم دون يوتوبيات؟ ألسنا نشهد تجديداً لليوتوبيات بسبب فشل النزعة الواقعية؟ الإقرار باحتمال أن يكون العلم والتكنولوجيا نفسيهما أيديولوجيين يفتح الباب من جديد لليوتوبيا. مانهايم يتوقع هذه الاستجابة على الأقل إلى حد ما. وهو يقدم عاملين ضد غياب التوتر الواضح في العالم يومذاك: هنالك من جهة فئات «لم تتحقق تطلعاتها بعد» (257). بالطبع يمكن لمشاكل العالم الثالث اليوم تدمير هذه الصورة تماماً. ليس ثمة ما هو أبعد عن الصحة من ادعاء مانهايم أننا «في عالم لم يعد يمر بعملية صيرورة» (257). كما أن من الغريب جداً أن يكتب شخص ذلك عام 1929، ولا تفصله عن انتصار هتلر سوى بضع سنوات. هنالك ما يثير الفزع في هذا العَمى تجاه الأحداث. ربما ألهمَ مانهايم علم اجتماعه انتصار اليوتوبيا الليبرالية، إذا سلّمنا بوجود يوتوبيا خلف هذا العلم. ولكن، سرعان ما أنكرت فكرة أن التعليم Bildung قد بلغ ذروته بقسوة. العامل الثاني الذي يخفف به مانهايم أطروحته أنه يرى جماعة أخرى غير راضية، هي جماعة المفكرين. يستشرف هنا مانهايم ماركوز وآخرين في مدرسة فرانكفورت. «ما دام ليس بإمكان المفكرين اطلاقاً الانسجام مع الحالة القائمة أو

التوافق التام معها بحيث إنها لا تمثل مشكلة بالنسبة لهم، فإنهم يهدفون إلى بلوغ ما هو أبعد من تلك الحالة الخالية من التوتر» (259).

أود أن أختم مناقشتنا لمانهايم باقتباس قول شديد القوة له. يؤشر مانهايم في الفقرة الأخيرة من الفصل المخصص لليوتوبيا النقطة التي ينتهي عندها التوازي بين الأيديولوجيا واليوتوبيا:

> أن الاستئصال الكامل للعناصر المتعالية على الواقع من عالمنا سيقود إلى نزعة واقعية [Sachlichkeit] تعني في نهاية المطاف انحلال الإرادة الإنسانية. هنا يكمن أكثر الفروق جوهرية بين هذين النمطين من التعالي على الواقع: بينما يمثل انحلال الأيديولوجيا أزمة لفئات معينة فقط، والموضوعية التي تعقب فضح الأيديولوجيات تتخذ دائماً شكل كشف الذات بالنسبة للمجتمع ككل، فإن الاختفاء التام للعنصر اليوتوبي من الفكر والفعل البشريين سيعني اكتساب الطبيعة البشرية والتطور البشري شخصية جديدة كلياً (262).

إذا وصفنا الأيديولوجيا بأنها وعي زائف بحالتنا الواقعية، فإننا نستطيع أن نتحمل مجتمعاً دون أيديولوجيا. لكننا لا نستطيع أن نتخيل مجتمعاً دون يوتوبيا، لأنه سيكون مجتمعاً دون أهداف وابتعادنا عن أهدافنا يختلف عن التشويه الأيديولوجي لصورتنا. «مع نبذ اليوتوبيات، سيفقد الإنسان إرادته في تشكيل التاريخ ومعها قدرته على فهمه» (263).

كما نَوّهت بايجاز، يمكن لنا انتقاد مانهايم في عدة نقاط. يمكن أن نثير الشكوك حول منهجه واختياره لعلم الاجتماع كنقيض للتاريخ، وبنائه لأنماط اليوتوبيا وصلتها بهذه أو تلك من اليوتوبيات المحددة وتعدادها. هل يتمادى تصنيف مانهايم في التخطيطية؟ هل القائمة التي يقدّمها تامة؟ لماذا أربع يوتوبيات وليس سبع أو عشر؟ ما هو المبدأ الذي اعتمده في تصنيفه؟ تبدو دينامية تصنيف مانهايم مرتبطة بيوتوبيا التقدم. هنالك أيضاً صلة بيّنة مع هيغل، لأن النمط المحافظ لدى مانهايم يأتي في أعقاب الليبرالي، تماماً كما عند هيغل. بعد التنوير تأتي الروح الجميلة والندم على الماضي. يبدو وكأن مانهايم يشارك الرومانتيكيين إكسابهم الماضي شخصية مثالية، وهو ميل جارف في ألمانيا. رغم أن الغنائية

طغت على الرومانتيكية في فرنسا، فقد كان طابعها الغالب في ألمانيا سياسياً، بمعنى استعادة الدم والأرض. ومؤكد أن للنازية بعض الجذور في هذا التراث الذي ينظر للشعب كجسد.

أثار دهشتي على وجه الخصوص أن تصنيف مانهايم لم يترك مكاناً لليوتوبيات الاشتراكية. يعتبر مانهايم شكل الاشتراكية الذي شكّلته الماركسية يوتوبياً، لكن هذا الشكل يوتوبي فقط عبر الخواص التي استعارها من اليوتوبيات الأخرى. وأنا أميل إلى القول بأن الاشتراكية الماركسية ليست يوتوبية في تكوينها، ولكنها كذلك في تطورها لدى ماركس الشاب فقط، حيث هي يوتوبيا الشخص الكامل، اكتمال الشخص كله. مرة أخرى، تمثل هذه مقولة الكلية التي طوّرها لوكاتش. معالجتنا التي سننتقل إليها في المحاضرتين الختاميتين، تحديداً لأمثلة حقيقية على اليوتوبيات الاشتراكية، يمكن أن تُقدّم لنا بدائل لما خرج به مانهايم من استنتاجات. سنرى أن بالإمكان حل التوتر الذي انتهى إليه فصله عن اليوتوبيا. قد يكون دفاع مانهايم الختامي عن اليوتوبيا متّسقاً، لكن علينا تقعيده على أسس جديدة. نص مانهايم أكثر غموضاً مما يبدو للنظرة الأولى، لكن إعادة امتلاك فكرة اليوتوبيا يمكن أن تحل بعض المشاكل التي أظهرها نصه للعيان.

17

سان سيمون

سأناقش في المحاضرتين المتبقيتين مثالين على اشتراكية القرن التاسع عشر اليوتوبية. وقد اخترت هذين المثالين لثلاثة أسباب: أولاً، أريد أن اختبر تصنيف مانهايم لليوتوبيا. لست موقناً أنه على حق في تعريفه الأساسي لليوتوبيا على أنها اللاتطابق. لأن الجماعات اليوتوبية قد تحاول أن تظهر للوجود وهي تفعل ذلك بالفعل، ربما كان تعريف اليوتوبيا من خلال ادعائها تحطيم النظام القائم أفضل من اعتماد عدم التطابق. كما أن تصنيف مانهايم يعاني من النقص، لأنه يهمل في الواقع الدور الذي تلعبه اليوتوبيات الاشتراكية غير الماركسية. السبب الثاني الذي يجعلني أختار مناقشة الاشتراكيتين اليوتوبيتين هو رغبتي في متابعة بحث مانهايم للعلاقة بين اليوتوبيات الفردية والعقلية اليوتوبية العامة. يدّعي مانهايم أن بإمكانه اختزال العنصر الفردي، الذي هو موضوع التاريخ، إلى بنية اجتماعية. سؤالي هو إلى أي حد يمكن لهذا الاختزال أن يُوفّق؟ ثالثاً، أود أن أتقصّى إن كان التشخيص الماركسي لليوتوبيا يُمثّل على نحو وافٍ اليوتوبيات المحددة. لقد صاغ أنجلز مفهوم الاشتراكية اليوتوبية، وسوف أركز على الطريقة التي رسم بها حدود هذا النمط اليوتوبي ثم أقابله مع المثالين المحددين للاشتراكية اليوتوبية التي سنناقشها. نلاحظ في تحليل أنجلز أن أنصار اليوتوبيات لا يقرّون دائماً بأنها يوتوبية، لكنها قد تصنّف كذلك من قبل خصومها. لقد أشار مانهايم إلى هذه النقطة عندما لاحظ بأن الجماعات الصاعدة تشجّع اليوتوبيات، بينما تدافع الجماعات الحاكمة عن الأيديولوجيات. كما سنكتشف، قد يكون من الصعب تماماً التعرف على جماعة

صاعدة خلف يوتوبيات معينة. وهذا أيضاً اختبار جيد لنظريتي عن اليوتوبيا.

سأبدأ من اطلاق أنجلز صفة اليوتوبيا على هذه الجماعة من اشتراكيي القرن التاسع عشر لكي أتخذ تشخيصه خيطاً هادياً وأرى مدى كفاءته في العمل. لقد استخدم أنجلز تعبير «الاشتراكية اليوتوبية» في كراس نشر عام 1880 تحت عنوان «الاشتراكية اليوتوبية والاشتراكية العلمية». والترجمة الإنجليزية التي سنشير إليها ظهرت في كتاب **ماركس وأنجلز: الكتابات الأساسية في السياسة والاقتصاد**، والذي حرره لويس س. فوير Feuer. وليس مقال أنجلز مستقلاً بذاته، لكنه مقتبس يتكون من ثلاثة فصول، مأخوذ من كتابه الطويل **ضد دوهرينغ**. لقد رأى أنجلز بصواب أن هذه اليوتوبيات الاشتراكية قد خرجت من صلب التنوير الفرنسي. لذلك فإن السؤال الابتدائي بالنسبة لنا هو كيف أنتج التنوير يوتوبيات؟ نشوء اليوتوبيات من التنوير يناسب جيداً تصنيف مانهايم، لأن النمط الثاني من اليوتوبيا، كما نتذكر، كان اليوتوبيا العقلانية. في التنوير العقل وحده يحمل لواء الاحتجاج ضد الهيمنة السياسية والكنسية. يصبح العقل يوتوبيا عندما يخلو هذا الاحتجاج على السلطة الحاكمة من قضية تاريخية. ولقد كانت هذه في الواقع هي الحالة التاريخية، لأن معظم هذه اليوتوبيات ظهرت بعد فشل الثورة الفرنسية، أي عندما صارت ثورة برجوازية ولم تعد ثورة شعبية.

يحدث في تطور الاشتراكية اليوتوبية إحلال للعبقرية الفردية محل الجماعات الصاعدة. واستبدال الطبقة بالعبقرية هذا هو ما أثار اهتمام أنجلز؛ لقد هاجم بالطبع الاشتراكيين اليوتوبيين، ولكن ليس بتلك القسوة والمرارة التي اختزنها للهجوم على الفكر البرجوازي. يفترض أنجلز أن العقل، ببساطة شديدة لا يعدو كونه وضع المصالح البرجوازية في قالب مثالي (69). وهكذا كان لدى الفكر الماركسي منذ بداياته الأولى اتصال بين العقل والمصالح. يعتقد أنجلز إن العقل هو الشكل الذي اتخذ طابعاً مثالياً للهيمنة البرجوازية. لكن عملية الوضع في قالب مثالي هذه لم تكن تنطوي على تطوير أيديولوجية ما؛ أي، تبرير موقف الطبقة المهيمنة، بل كان لها نتاج ثانوي هو اليوتوبيا. تمتلك العبقريات الفردية إذن القدرة على أن تفعل شيئاً عدا مجرد تمثيل المصلحة الحاكمة.

يرى أنجلز أن الوهم اليوتوبي يتمثل في توقع أن إدراك الحقيقة سيتحقق

ببساطة لأنها الحقيقة، بمعزل عن كل الارتباطات المتعلقة بالسلطة والقوى التاريخية (71). يمكن أن نتعرف هنا على ما قاله مانهايم عن اليوتوبيات الألفية ولا مبالاتها تجاه الظروف. هنالك إحساس بأن الوقت مناسب دائماً للقيام بثورة. لا وجود لاستعدادات تاريخية ضرورية ولا شروط للنجاح. هذه اللامبالاة تجاه الظروف التاريخية هي النظير لانفجار العبقرية (71)، والتي لا تجد إلا القليل من الدعم لمواقفها في القوى التاريخية الحاضرة. يقترح أنجلز بأن النقص في نضج الانتاج الرأسمالي والحالة الطبقية في زمن الاشتراكيين اليوتوبيين يقابله نقص النضج في النظرية (70). لم تكن النظرية ناضجة لأن الطبقات القادرة على دعم برنامج ثوري لم تكن قد نضجت بعد. ولقد تمثلت قلة النضج النظرية هذه في الاعتقاد اليوتوبي أن بالإمكان تغيير المجتمع على أساس العقل فقط. لقد ظل الماركسيون يرددون أن تبلور الحالة الثورية لن يتم إلا إذا بلغت الرأسمالية مستوى معيناً، تطور اليوتوبيا يستجيب لمرحلة انعدام النضج. ومع ذلك فإن هذا يعد إدراكاً لليوتوبيا، حتى وهي توصف سلباً بأنها نقص في النضج، باعتبارها شيئاً محدداً لا يمكن استبعاده ببساطة وإنكاره على أنه أيديولوجي. لقد اضطرت حتى ماركسية أنجلز العقلانية إلى التعامل مع نمط محدد من الفكر لا يمكن تسميته أيديولوجيا. لا يقول أنجلز تحديداً بأن هذه النماذج الاشتراكية البديلة يوتوبيات، ولكن بالأحرى «قدرها أن تكون يوتوبية» (74). يستخدم أنجلز هذه العبارة لأنه يضع نصب عينيه أنموذجاً معيناً لليوتوبيا هو يوتوبيات عصر النهضة: **يوتوبيا** مور، **ومدينة الشمس** لكامبانيلا... وما إلى ذلك. وهو أنموذج أدبي؛ كما أنه أنموذج ارتدادي لأنه فنطازيا تتخذ من الماضي موضوعاً لها. هذه الفكرة التي ادّعت أنها تَقَدُم كانت في الحقيقة عودة إلى الوراء، إلى بعض الفنطازيات الأدبية العظيمة (74). في مكان آخر، يسمّي أنجلز أحد أشكال الفكر اليوتوبي على الأقل شعراً اجتماعياً[1]. لقد قصد أنجلز لتشخيصه أن يكون سلبياً، لكننا نستطيع أن نعتبره، على العكس، وصفاً جيداً للفكر اليوتوبي ككل، لأن هنالك متسع في حياتنا بالفعل للشعر الاجتماعي[2]. الواقع أني سأخلص في نهاية هذه المحاضرة إلى السؤال: ألسنا جاهزين الآن لقراءة أكثر إيجابية لهذه اليوتوبيات؟ خصوصاً وأننا نعرف الآن ما أنتجه ماركس وأنجلز وقد تحقق تاريخياً، على الأقل عبر اشتراكية الدولة. بعد ما شهدناه من فشل، ربما يكون الوقت قد حان مرة أخرى لليوتوبيا.

يقدم أنجلز ثلاثة أمثلة على الاشتراكية اليوتوبية هم سان سيمون وفوريه وأوين - وسنناقش الأولين منهم. سان سيمون هو موضوع محاضرتنا هذه، وسنتناول فوريه في المحاضرة القادمة. من اللافت للنظر أن كلا هذين المفكرين مارسا الكتابة بين عامي 1801 و 1836، أي خلال فترة عودة الملكية. تظهر اليوتوبيات خلال زمن الاستعادة، ولهذا معناه بالنسبة لزمننا أيضاً. كان سان سيمون ثورياً متعقلاً خلال الثورة الفرنسية، رغم أنه، كما سنرى، كان يمقت العنف. هذا الموقف السلبي تجاه العنف يمثّل أيضاً جزءاً من العقلية اليوتوبية؛ فالجهود تنصب على إقناع الآخرين، والخيال بدل العنف هو ما يجب أن يُحقق القطيعة مع الماضي. يمثل سان سيمون وفوريه قطبا اليوتوبيا الاشتراكية؛ سان سيمون هو العقلاني على نحو جذري، بينما فوريه هو الرومانتيكي. ومناقشة الاثنين مدخل جيد إلى جدلية اليوتوبيا الداخلية، إلى جانبيها العقلاني والعاطفي.

سأتبع أساساً في مناقشتي لهاتين الشخصيتين عالم اجتماع اليوتوبيات الفرنسي هنري ديروش Henri Desroche وكتابه **آلهة في الحلم** (Les Dieux Rêvés). ولهذا العنوان نفسه أهميته بالنسبة لغاياتنا، لأنه يتعلق بالمخيلة. تؤدي المخيلة وظيفة حلم اجتماعي. يجادل ديروش بأن فكر سان سيمون تطور عبر ثلاث مراحل. كانت يوتوبيا سان سيمون العقلانية عندما بدأت وشيجة الصلة بعصر التنوير، لكنها تغيّرت عبر الزمن إلى يوتوبيا تحاول إعادة تقديم الحلم الألفي في ديانة جديدة. إنها لصفةٌ ملفتة للنظر في اليوتوبيات، إنها تبدأ في الغالب بموقف مضاد للكنيسة، وحتى مضاد للدين، ثم تنتهي إلى الادّعاء بأنها تعيد خلق الدين. سنؤجل الآن مناقشة مدى إمكانية اتخاذ هذا التغيير معياراً لليوتوبيا.

عبّر سان سيمون عن مشروعه اليوتوبي الأول في عمله **رسائل مقيم في جنيف إلى معاصريه**، المكتوب عام 1803. يمثل هذا الكتاب توجهاً عقلانياً بحتاً. وهو يتخذ شكل الوحي، لكن محتواه يدل على أنه مشروع علم اجتماعي. يدل الشكل النبوئي على اليوتوبيات على نحو نموذجي، كما تدل صيغة المستقبل لغوياً على ما **سوف** يحدث. هذه اليوتوبيا تنقل السلطة إلى المفكرين والعلماء، وجوهرها قوة المعرفة. يؤكد هذا التركيز فرضية قدّمتها في المحاضرة الافتتاحية مفادها أن كل أنواع المشاريع اليوتوبية تسعى إلى استبدال الدولة كقوة سياسية

بإدارة لا تكون لها هالة كارزمية وينحصر دورها في تجنيد مجلس أعلى من المتعلمين ودعمه مالياً، أي كهنوت دنيوي. وسان سيمون يتكلم في هذا الصدد عن حكومة في ظل نيوتن. يؤكد سان سيمون فرضيتي في أن كلاً من الأيديولوجيات واليوتوبيات تتعامل مع القوة؛ وبينما تحاول الأيديولوجيا دائماً إضفاء الشرعية على القوة، تسعى اليوتوبيا دائماً لاستبدال القوة بشيء آخر. في الوقت نفسه، هنالك تأكيد على تحويل القوة في اليوتوبيا، لكنه محض تأكيد؛ لا تقدّم اليوتوبيا وسائل عملية لتنفيذ الحلم. يتكرر لدى سان سيمون القول بأن المتعلمين، العلماء، **سوف** يفعلون هذا أو ذاك. يمثل المستقبل صورة الحلم، لكنه ليس البرنامج للوصول إليها. وكما سنرى، يحاول آخر شكل لليوتوبيا عند سان سيمون أن يسد هذه الفجوة بين الحلم والوضع الراهن.

تشير نيل يوريك Nell Eurich في كتابها **العلم في اليوتوبيا: الخطة العظمى** إلى أن تاريخ فكرة استبدال القوة السياسية بقوة العلماء طويل. ونجد خلفية هذا النوع من اليوتوبيا أساساً عند فرانسيس بيكون وكتابه **أطلنطا الجديدة**. (وفّر كوندرسيه، الموسوعي الفرنسي، صلة الربط بالنسبة للعلماء اليوتوبيين الفرنسيين). كانت يوتوبيا بيكون في جوهرها ربطاً بين مقدرّات أمة متنورة وقوة العلماء، وهو حلف بين أمة متنورة وعبقرية فردية. والفكرة أن تستبدل الديمقراطية السياسية بالديمقراطية العلمية؛ وسيكون العنصر الكارزمي من حصة العلماء، أما الدولة فستكون البيروقراطية التي ستدعم هذه الهيئة من العلماء.

لكن استحواذ العلماء على القوة ليس لنفعهم الشخصي، وهذه هي النقطة المهمة. إنهم يحصلون على القوة من أجل تحرير الإبداع عبر تفاعل متسلسل. يعزز هذا التأكيد، الذي يتواصل منذ بيكون إلى سان سيمون، ادعاء مانهايم الذي بدا للوهلة الأولى متناقضاً، أي أن اليوتوبيا ليست مجرد حلم، لكنها حلم يريد أن يتحقق. توجه اليوتوبيا نفسها نحو الواقع؛ تدمر الواقع. تهدف اليوتوبيا بالتأكيد إلى تغيير الأشياء، وهو ما يمنعنا من القول مع أطروحة ماركس الحادية عشر عن فويرباخ بأنها مجرد طريقة لتأويل العالم وليس تغييره. على العكس، هاجس اليوتوبيا تغيير الواقع. وتذهب اليوتوبيا العقلانية إلى أن ما أسميته «التفاعل المتسلسل» للتغيير ـ والتعبير مأخوذ من ديروش (37) ـ يبدأ من المعرفة. يضاف

إلى ذلك، أن هذه اليوتوبيا لا نخبوية رغم حقيقة أنها تمنح القوة لأولئك الذين يعرفون. لا يمارس العلماء القوة من أجل تحقيق الراحة لأنفسهم.

الفرق الأعظم بين بيكون وسان سيمون هو تأكيد بيكون على العلوم الطبيعية ـ السيادة على الأرض عبر المعرفة الجيدة، وبالتالي نوع من الأيديولوجيا الصناعية نابع من العلوم الطبيعية ـ بينما يؤكد سان سيمون على العلوم الاجتماعية. والسبب الذي مكّن سان سيمون من نقل مفهوم العلم من العلوم الطبيعية إلى الاجتماعية تأكيده على أن قانون نيوتن المتعلق بالجاذبية الكونية هو القانون الأوحد المتحكم بكل الظواهر الفيزيائية والأخلاقية على حد سواء. أن يكون في الطبيعة نظام يوجب أن تلتزم كل العلوم بنفس المبدأ الأساسي.

يمكن لنا في هذه المرحلة الأولى، حيث العلم أساس اليوتوبيا، تأكيد الفكرة التي طرحها مومفورد بأن هنالك في نهاية المطاف نوعين من اليوتوبيا: الأول هروبي والثاني يمثل برامج ويسعى إلى التحقق. تُظهِر يوريك في معرض حديثها عن النوع الأخير كيف أن بإمكان هذه اليوتوبيات أن تولّد يوتوبيات مضادة؛ أورويل **1984** وهكسلي **عالم شجاع جديد**. تنطلق اليوتوبيات المضادة من قلب يوتوبيا بيكون. فلو مضينا مع اليوتوبيا البيكونية أبعد سنجد أنها تقودنا إلى عالم لا معقول. هكذا تدحض اليوتوبيا نفسها.

من أجل منع اليوتوبيا العلمية من أن تدحض نفسها تحديداً، يتخذ سان سيمون خطوته الثانية. إنه يطوّر تحالفاً بين العلماء والمجدّين. يمكن أن يوفر المجدّون Les industriels الأساس العملي لليوتوبيا. ولنا أن نلاحظ أن سان سيمون طوّر هذا الجدل مع بداية التصنيع في فرنسا، التي جاءت متأخرة مقارنة ببريطانيا العظمى، حيث بدأ التصنيع فيها قبل خمسين عاماً في الأقل. وإذا شئنا مقارنة سان سيمون مع الماركسية يصبح من المهم ملاحظة أنه يكتب قبل ثلاثين عاماً من **مخطوطات 1844** وفي وضع مختلف تماماً. لم يكن يوجد في ألمانيا التي عاصرها ماركس اقتصاد سياسي ولا علم سياسة. أما بالنسبة لسان سيمون فإنه لم يأخذ مفهوم الصناعة (أو، في المصطلحات الشائعة الآن، مفهوم العمل) على أساس أنه مفهوم طبقي يضع البرجوازية والطبقة العاملة في تضاد، ولكن على العكس، بوصفه مفهوماً يحيط بكل أشكال العمل ولا يتضاد إلاّ مع الكسل. يقع

التضاد الرئيسي لدى سان سيمون بين الصناعة والكسل. الكسالى ـ الكهنة والنبلاء ـ يوضعون مقابل المجدّين. أما مفهوم العمل الذي يضعه ماركس ضد رأس المال فلم يكن موجوداً عند سان سيمون. ورأي أنجلز يذهب إلى أن عدم نضج الصراع الطبقي أدى إلى انعدام التمييز بين العمل ورأس المال (73)[3]. لكن الملفت للانتباه على وجه الدقة أن عدم انتاج هذا التمييز، يقابله وجود تمييز آخر هو التضاد بين الصناعة والكسل.

يشمل مفهوم سان سيمون الأوسع للانتاج كل من هم ليسوا كسالى. وحسب ديروش، تؤسس مرحلة سان سيمون الثانية ترابطاً بين الإنسان العاقل homo sapiens، الذي يمثله العالِم، والإنسان العامل homo faber الذي يمثله الصناعي. وتتضح اهتمامات سان سيمون هنا في المشاريع الفعلية التي أسسها خلال حياته. كان متحمساً لتطوير السكك الحديد وبناء القنوات. بل ساهم في مشروع يحاول بناء قناة تربط مدريد بالمحيط! كما أن سان سيمون تأثر بأميركا، حيث كان جندياً تحت قيادة واشنطن ولافاييت. لقد رأى في الولايات المتحدة التجسيد المسبق للمجتمع الصناعي؛ كانت أرض عمال ومنتجين. أتباع سان سيمون كان لهم أثر في بناء قناة السويس. كما أن تلك الحقبة عموماً أبدت اهتماماً خاصاً بالاتصال، الاتصال المادي بكل الوسائل. وبينما اكتسبت صورة الجزيرة، جزيرة يحميها المحيط من التدخلات الخارجية، أهمية كبيرة بالنسبة ليوتوبيات عصر النهضة، كانت الكرة الأرضية مكان اليوتوبيا في زمن سان سيمون. نحن نستجيب اليوم بمزيد من عدم الثقة والتشكيك لتمجيد الصناعة هذا، لكن الحقبة التي عاشها سان سيمون تكلمت عن مجد الكائن البشري كمنتج (لنلاحظ أن التأكيد لم ينصب على الكائن البشري كمستهلك). ربما آمن ذلك الزمن بنفس الفكرة القديمة المتعلقة بإكمال الخلق، فسعى إلى إكمال العالم من خلال تعبئة الأمة العاملة ضد الكسالى وقد نجح سان سيمون وأتباعه فعلاً في تأسيس رابطة بين العلماء ورجال المصارف والصناعيين مع بداية الصناعة في فرنسا.

يرى سان سيمون أن اليوتوبيا تستبدل الاقطاعية الكنسية بالقوة الصناعة. ونحن نجد عند سان سيمون نوعاً من الإنكار للدين، يشبه بمعنى ما إنكار

ماركس. وفكرته العامة أن الدين نوع من الفائض. من المثير تأمل إن كان بمقدور التأكيد الأحدث عهداً على اللعب أن يغيّر هذا المنظور. ربما جعل ضيقنا بالصناعة اليوتوبيا أكثر يوتوبية إذا استندت على فكرة اللعب بدلاً من فكرة الصناعة. وربما اكتسب مفهوم الدين الآن معنى إذا ما ارتبط باللعب، أما بالنسبة لسان سيمون فقد وضع الدين إلى جانب التواني والكسل.

لأني مهتم أيضاً بالجوانب الدلالية في يوتوبيا سان سيمون، لا بد لي من الإشارة إلى أنه بينما تحدث عن حل في المرحلة الأولى، قدم المرحلة الثانية على شكل حكاية رمزية، وهي ما أسماه الحكاية الرمزية الصناعية. يقول، دعونا نفترض أن فرنسا قد خسرت أفضل خمسين من فيزيائييها وكيمائييها وشعرائها ومصرفييها ونجّاريها وما إلى ذلك إلى نهاية قائمة طويلة. ستكون النتيجة، كما يرى، أن الأمة ستبقى كياناً بدون روح. لنفترض من جانب آخر، يواصل القول، أن فرنسا خسرت أمراءها ودوقاتها ومستشاري حكوماتها وكبار قضاتها وكاردينالاتها وأساقفتها وما إلى ذلك. في هذه الحالة، كما يستنتج، «سيحزن الفرنسيون لهذه البلية بالتأكيد لأنهم عطوفون... لكن هذه الخسارة... ستحزنهم لأسباب عاطفية بحتة ولن ينجم عنها مصائب سياسية بالنسبة للدولة» (73)[4]. يمكن قمع الطبقة الكسولة، لكن ذلك غير ممكن مع الطبقة الصناعية. فرضية سان سيمون هذه جذابة ومرعبة في الوقت ذاته، إذ لا بد من إعادة ادخال الوظيفة الشعرية في مكان ما. وكما سنرى، المرحلة الثالثة من يوتوبيا سان سيمون هي التي ستستعيد الوظيفة الشعرية.

جانب آخر يثير الاهتمام في تطور هذه اليوتوبيا، التي تضم الإدارة التي يقوم عليها المتعلمون والعلماء إلى فعالية الصناعيين، إنها تجعل حالة المجتمع القائمة تبدو مقلوبة رأساً على عقب. يقول سان سيمون: «تُظهِر هذه الافتراضات أن المجتمع عالم مقلوب رأساً على عقب» (سان سيمون، 74) وقد أدهشني أن تكون لدى سان سيمون، مثل ماركس، فكرة مجتمع مضاد يقف وقفة صحيحة. ويبدو أن هذه الصورة كانت شائعة. يلاحظ أنجلز أن فكرة العكس أو القلب هذه قد استخدمها هيغل بالفعل. قال هيغل عندما يحكم العقل العالم ـ وتلك بالنسبة لهيغل مهمة الفلسفة ـ سيقف العالم وقفته الصحيحة على رأسه. يقتبس أنجلز من

كتاب هيغل **فلسفة التاريخ** «منذ كانت الشمس في السماء والكواكب تدور حولها، لم ير أحد منظر إنسان يقف على رأسه أي، على الفكرة ـ ويبني الواقع وفق هذه الصورة». (أنجلز، 69هـ). المفروض أن تقف الإنسانية على رأسها حسب الفكرة. وسلطان الفكرة يتمثل في وقوف الإنسانية على رأسها بدل الوقوف على قدميها. يمكن لماركس أن يمزح في هذا الشأن ويقول بأن جدله كان أن تمشي الإنسانية على قدميها وليس على رأسها. لكن جدل هيغل مفهوم بمعنى أن القول بأن الفكرة أو Begriff تحكم الواقع يترتب عليه أن الناس يمشون فعلاً على رؤوسهم وليس على أقدامهم. لكن جهود سان سيمون ستغيب عنا إذا ما ذهبنا إلى أن ما يقوم به ببساطة هو قلب هذا القلب.

تبقى الغاية في المرحلة الثانية من يوتوبيا سان سيمون خير الناس. لا يُتخذ طريق الصناعة طلباً للقوة، فاليوتوبيا تنكر قيمة القوة كغاية في حد ذاتها. بدلاً من ذلك، يفترض أن تخدم الصناعة كل طبقات المجتمع. ليست الطبقة الطفيلية في المجتمع الصناعيين، بل الكسالى. وسان سيمون على أتم الثقة بأن هدف ربط الصناعة بالنزعة العلمية هو «تحسين الشرط الأخلاقي المادي للطبقة الأوسع»، أي الفقراء (سان سيمون، 100). في الموجز القصير الذي يقدمه أنجلز لسان سيمون يعتبره ذا فضل وذلك على وجه التحديد لأنه تكلم عن حكومة ـ أو، يمكن لنا القول، حكومة مضادة ـ غايتها خدمة «الطبقة الأكبر حجماً والأفقر» (أنجلز، 75). ويمكن أن نرى أن لكلمة «طبقة» معنى يختلف عن معناها في الاستخدام الماركسي التقليدي. التمييز بين طبقة العالِم وطبقة الفقير لا يعدو كونه تقسيماً منطقياً، تقسيماً فرعياً، إنه ليس مفهوم الطبقة التي تحددها علاقة برأس المال والعمل. يمكن أن يقول الماركسيون أن التضاد بين رأس المال والعمل لم يكن قد تشكّل بعد، لكن الادعاء اليوتوبي يفيد بأن النشوء التاريخي للمفهوم الماركسي للطبقة لا يلغي بالضرورة الديمومة الممكنة لهذا الفهم المختلف للطبقة. تتطلع الفكرة اليوتوبية إلى مجتمع مستقبلي تحكمه، على سبيل المثال، الطبقة الوسطى. ولا يرى سان سيمون تناقضاً بين مصالح الصناعيين وحاجات الأفقر من الناس. على العكس، هو يعتقد بأن هذا الالتقاء فقط سيؤدي إلى تحسين حالة المجتمع، وبالتالي جعل الثورة غير ضرورية.

لدينا هنا مكوّن مهم في فكر سان سيمون؛ ذلك هو اعتقاده بأن الثورة تحدث بسبب سوء الحكم. إذا كانت الثورة عقوبة للحكومة على غبائها، فإنها لن تكون ضرورية إذا ما امتلك قادة التقدم الصناعي والعلمي السلطة. لقد كان لدى سان سيمون نفور شديد من الثورة؛ وهو يكتب في مذكراته عن كراهيته للدمار. وليس هذا ببعيد عما يقول هيغل عن الرعب في الفصل السادس من **ظاهراتية الروح**. يبدو أن مشكلة الرعب احتلت مكانة شديدة الأهمية في فكر هذا الجيل، ربما كما هي الآن بالنسبة للأسبان الذين يحاولون بكل الوسائل منع تكرار حربهم الأهلية. كان لدى أوروبا هيغل وسان سيمون قرفاً عميقاً من الرعب، وقد بدأ منذ قُطِعت خيرة الرؤوس السياسية.

كما أن جزءاً من يوتوبيا سان سيمون يتمثل في القول بوجود تشابه عضوي معين بين العلماء والصناعيين. تتولد الأفكار عن العلماء، ويتداول المصرفيون ـ الذين يعتبرهم سان سيمون الصناعيين العامين ـ الأفكار عبر تداولهم للنقود. هنالك إذن يوتوبيا تداول شامل. الأفكار تحسّن الصناعة. واليوتوبيات تبحث دائماً عن الطبقة الشاملة. بينما اعتقدَ هيغل أن البيروقراطية قادرة على أن تكون الطبقة الشاملة، تمثلت تلك الطبقة بالنسبة لسان سيمون عند هذه النقطة في الترابط بين العلماء والصناعيين.

المرحلة الثالثة في مشروع يوتوبيا سان سيمون مثيرة للاهتمام، لأنه يتمثل في مسيحية جديدة. عنوان الكتاب الذي وضعه سان سيمون ليؤسس هذه المرحلة كان على وجه الدقة Nouvea Christianisme(المسيحية الجديدة). لا يطوّر سان سيمون هنا الايحاءات الدينية الموجودة فعلاً في المرحلتين السابقتين، لكنه يضيف إليها شيئاً جديداً. وأنا حين أتكلم عن ايحاءات دينية فإنما أقصد أن ما اُستُبقي من تقاليد الديانة المنظمة هو ضرورة الإدارة المؤسساتية المطلوبة للخلاص. الناس بحاجة إلى أن يديروا الخلاص، وهذا الدور موكول للصناعيين والعلماء. إنه إيحاء ديني آخر في فكرة سان سيمون عن تحرير الجنس البشري، وهو يضفي على العلم والصناعة هدفاً اسكاتولوجيا [يتصل بالآخرة].

الخطوة الحاسمة في المرحلة الثالثة هي وضع الفنانين في صدارة الإطار. أدخل مشروع سان سيمون الذعر في قلوب بعض الصناعيين لاعتقادهم أنه يقودهم

نحو رأسمالية دولة، أو على الأقل ليس إلى نظام المشروع الحر. وقد أصاب سان سيمون الجزع وهو يرى غياب الدعم لأفكاره حتى وصل به إلى اطلاق النار على نفسه. (حفرت الطلقات جمجمته وتسببت في فقدانه إحدى عينيه). إلاّ أنه اكتشف في نهاية المطاف أهمية الفنانين وقرر أنهم يستحقون بسبب قدراتهم الحدسية الحصول على دور قيادي في المجتمع. إذن كانت هرمية سان سيمون تضع الفنانين أولاً، وبعدهم العلماء، وأخيراً الصناعيين. وهو يسرد علينا المسألة بنفسه (مستخدماً كما دأب مراراً جملاً واثقة إعلانية):

توجهت باهتمامي أولاً إلى الصناعيين. وطلبت منهم أن يتزعموا المحاولات اللازمة لتأسيس التنظيم الاجتماعي الذي تتطلبه حالة التنوير الراهنة.
لقد أثبتت لي تأملات جديدة بأن الترتيب الذي يجب أن تتقدم وفقه الطبقات هو: الفنانون أولاً [en tête] ثم العلماء، ويأتي الصناعيون في أعقاب هاتين الطبقتين فقط[5].

لماذا يحتل الفنانون الصدارة؟ لأنهم يجلبون معهم قوة المخيلة. كان سان سيمون يأمل في أن يحل الفنانون مشاكل الحافز والفعالية التي تبقى مفقودة في يوتوبيا تتكون من علماء وصناعيين فقط. يقول سان سيمون، ما نفتقد إليه عاطفة عامة.

يلفت النظر أن كلاً من سان سيمون وفوريه يؤكد على دور العواطف. كما سنرى يطعّم فوريه يوتوبياه بأكملها على بحث في العواطف؛ وهو يعود بذلك إلى فكرة قديمة موجودة لدى هوبز وحتى هيوم، مفادها أن النظام الاجتماعي يُبنىٰ على العواطف أكثر منه على الأفكار البحتة. يكتب سان سيمون معبراً عن رأيه الخاص «سيفتتح الفنانون، رجال المخيلة، المسيرة. ويعلنون مستقبل الجنس البشري... بكلمة، سيطوّرون الجانب **الشعري** من النظام الجديد... لينجز الفنانون الفردوس الأرضي مستقبلاً... عندها سيكوّن هذا النظام نفسه بسرعة». (مقتبس في ديروش، 72، التأكيد مضاف). لدينا هنا فكرة طريق مختصر في الزمن، إذا ما وقع فجأة هذا الترابط الناري، هذا الانفجار العاطفي الذي يخلقه الفنانون، سيقع

عندها ما أسميته التفاعل المتسلسل. سيفتح الفنانون الطريق ويطوّرون «الجانب الشعري من النظام الجديد».

عند هذه النقطة تبلغ علاقة سان سيمون الغامضة مع الدين حد الانفجار. من جانب، يحتفظ سان سيمون بنفوره القوي تجاه كل أنواع رجال الدين، لكنه يعبر من جانب آخر عن حنين نكوصي إلى المسيحية الأولى. لقد اعتقد سان سيمون بأن اليوتوبيا التي كان يسعى إليها تحققت بالفعل في الكنيسة الأولى. وكنيسة القدس هي الأنموذج لأنها كانت تمتلك نعمة الروح القدس. بالنسبة لسان سيمون يمثل الفنان الروح القدس لليوتوبيا. كان سان سيمون يبحث عن مرادف أو بديل عن الدين، وفيه يتجاوز ما أسماه العنصر الروحي أو الأخلاقي العبادات والعناصر العقائدية. وقد رأى في ذلك جوهر المسيحية الأولى. كان رأي سان سيمون هذا شائعاً في زمنه، على الأقل بين الشخصيات والجماعات المنشقة؛ شتراوس في ألمانيا مثال آخر. كانت المسيحية أخلاقاً أيضاً، ولم تصبح عبادة، شكلاً من التعبد المنظم ونظاماً عقائدياً إلا فيما بعد. كانت المسيحية أولاً حماس مؤسسيها وغاية أخلاقية لا غير. لكن المفارقة أن أحداً لا يستطيع أن يخلق ديناً، وهذه مشكلة تواجه اليوتوبيا دائماً. كان على سان سيمون أن يتخيل رجال دين جدد، يُختزل دورهم إلى أداء واجبات تعليمية لكي لا يصبحوا مرة أخرى الكسالى الذين يأكلون خبز الشعب. سيختزل دور رجال الدين إلى تعليم العقيدة الجديدة، ليصبحوا موظفي النظام، لكنهم ليسوا مركز ثقله. إنهم دعاة الحقيقة لا أكثر. يتربع على قمة اليوتوبيا ثلاثي الفنانين والعلماء والصناعيين ولأنهم خالقو القيم الحقيقيون فإن حكمهم يعلو على الإداريين. لقد وصف ديروش، كما رأينا، حركة التطور من الإنسان العاقل homo sapiens ـ العالِم ـ إلى الإنسان العامل homo faber ـ الصناعيين. ثم يضيف أن الفنان يؤدي دور الإنسان المحتفي homo ludens، وهو مصطلح يستعيره ديروش من هيوزنجا Huizinga. يوفر الفنانون عنصر اللعب الغائب عن فكرة الصناعة. ليس من نشاط يفوق الصناعة في الجدية كما يعلم الجميع. لكن المسيحية الجديدة تفسح المجال للاحتفالية، للعب وكذلك للاحتفالية المنظمة.

نصل هنا إلى لحظة تصبح فيها اليوتوبيا ضرباً من الفنطازيا المُجمّدة. وهذه

هي المشكلة التي يتصدى لها روييه Ruyer في كتابه **اليوتوبيا واليوتوبيات** L'Utopie et les Utopies. كل اليوتوبيات تبدأ بفعالية ابداعية، لكنها تنتهي إلى صورة جامدة عن المرحلة الأخيرة (70هـ). كما سأناقش بتوسع أكبر في المحاضرة التالية؛ ربما يكون المرض الذي تختص به اليوتوبيا يتمثل في تحوّلها الأبدي من قصة إلى صورة. تنتهي اليوتوبيا بتقديم صورة للقصة عبر النماذج. سان سيمون، على سبيل المثال، اقترح أن توجد ثلاثة مجالس للبرلمان، ورسم مخططاً لهرمية حكمها. أحدها سيكون مجلس الابداع، والآخر مجلس التفكير أو المراجعة، والثالث هو مجلس تحقيق الأهداف أو التنفيذ. وكل مجلس يتكون من عدد محدد من جماعات محددة. مجلس الإبداع، على سبيل المثال، يضم ثلاثمئة عضو، مئتان منهم مهندسون، خمسون شعراء أو ممارسون لإبداعات أدبية أخرى، خمسة وعشرون رسامون، خمسة عشر نحاتون أو معماريون، وعشرة موسيقيّون. هذه الدقة وهذا الهَوَس بالتشكلات والتناظرات خاصية شائعة في اليوتوبيات المكتوبة. تصبح اليوتوبيا صورة؛ ويتوقف الزمن. لا تبدأ اليوتوبيا، بل هي تتوقف قبل أن تبدأ. يجب أن يستجيب كل شيء للأنموذج؛ ولا تاريخ بعد تأسيس الأنموذج.

إذا أردنا أن نتجاوز معنى اليوتوبيا هذا بصفتها صورة؛ ستواجهنا المشكلة الحرجة التي تثيرها فكرة ابتكار مسيحية جديدة ذاتها: كيف نبث الحياة في هيكل عقلاني. نحتاج لكي يتحقق ذلك أن لا ننسب للنظام إرادة فقط بل ودافعاً أيضاً؛ دافع وحركة وعواطف. ولكي تتوفر اليوتوبيا على دافع وحركة، يجب أن تكون متوفرة على العواطف. السؤال، إذن، يتعلق بتعويذة اليوتوبيا، كيف يصبح كلام الكاتب التعويذة التي تستبدل القوى التاريخية، تلك القوى التي ستضعها الماركسية محل المسيحية الجديدة تحديداً. المسألة إذن تتصل بجماليات سياسية، حيث المخيلة الفنية هي القوة المحركة سياسياً.

ما يهمني هنا، إذا ربطنا الجدل بتحليل مانهايم، هو أن الوصول بيوتوبيا عقلانية إلى هذه المرحلة، سيعيدنا إلى عنصر اليوتوبيا الألفي، ما اعتبره مانهايم دائماً الخلية الجنينية لليوتوبيا وليس من قبيل الصدفة أن يرافق هذا العنصر على الدوام معجم مسيحي. تموت المسيحية إذن كمنظومة عقائدية، لكن يتوجب استعادتها كعاطفة عامة. بل إن سان سيمون يتكلم عن عاطفة دينية عالمية يولّدها أهل المخيلة.

> أعمل على تشكيل مجتمع حر يكون هدفه دفع تطور المبادىء التي يجب أن تكون أساس النظام الجديد. وسيكون مؤسسوه الفنانين، الذين سيوظفون مواهبهم لرفع همم المجتمع عموماً لتحسين مصير البشرية. (مقتبس في ديروش، 76).

لدينا هنا دور المخيلة الاجتماعية. رفع همة المجتمع يعني تحريكهُ وتحفيزه. ويلاحظ سان سيمون أن «لهذا المشروع نفس طبيعة تأسيس المسيحية» (المصدر أعلاه).

يجب أن نلاحظ أيضاً أن سان سيمون يؤكد اليوتوبيا الألفية بطريقة أخرى، هي إنكاره لمنطق الفعل. يعلن سان سيمون بتلك النبرة المشددة التي تميزه: «سيتم انتاج العقيدة المسيحية الحقيقية، أي العقيدة الشمولية التي يمكن استنباطها من المبدأ الأساسي للأخلاق الإلهية، وعندها ستختفي في الحال الفروقات القائمة بين الأفكار الدينية»(مقتبس في ديروش، 77). نشهد هنا سحر الكلمة، وهي نقطة تماس بين انفجار العاطفة وكشف الحقيقة. يحتاج منطق الفعل إلى زمن، ويتطلب منا الاختيار بين أهداف متنافرة وادراك أن أية وسيلة نختارها تأتي معها بشرور غير متوقعة وغير مرغوب بها. أما في اليوتوبيا فكل شيء يتفق مع كل شيء آخر. ليس من صراع بين الأهداف. كل الأهداف متوافقة مع بعضها: ليس لأي منها ند يقف ضده. لذلك تمثل اليوتوبيا انتهاء كل العقبات. سحر الفكر هو الجانب المرضي في اليوتوبيا، وهو جزء آخر في بنية المخيلة.

على أساس هذا العرض لسان سيمون، أود أن أثير عدة نقاط. يجب أولاً أن ننظر في مضامين تأسيس يوتوبيا معرفة، علم. يبدو أن هنالك طريقتين مختلفتين لتأويل هذه اليوتوبيا. يمكن من جهة تأويلها بصفتها ديانة انتاج وتكنوقراط، وبالتالي فهي الأساس لمجتمع بيروقراطي، بل وحتى اشتراكية بيروقراطية. كما يمكن من جهة أخرى، النظر إلى هذه اليوتوبيا على أساس أنها تصادق على أيديولوجيا يغلب عليها الطابع التعاوني (وهي فكرة طورها فرع من السان سيمونية يقوده انفانتين En fantin) تحيط هذه اليوتوبيا إذن في آن واحد بأسطورة الصناعة، أسطورة العمل والانتاج التي أمطنا عنها اللثام الآن إلى هذا الحد أو ذاك، بفكرة تضافر القوى في تجاوز للعداء الراهن، فكرة أن العداوة

ليست أساسية ويمكن أن يقوم بدلاً عنها إجماع معين يضم كل العاملين.

يثير اتجاه سان سيمون ثانياً فكرة نهاية الدولة. وربما كانت هذه الفكرة ذات شعبية واسعة؛ فهي ما تزال يوتوبيا الكثيرين. يعبّر سان سيمون عن هذه الفكرة من خلال استشرافه بأن سلطة الحكومة على الشعب ستستبدل بإدارة تختص بالأشياء. علاقة الخضوع بين الحاكم والمحكوم ستُستبدل بإدارة عقلانية. يلاحظ أنجلز في تعليقه على سان سيمون هذا العنصر المعادي للحكومة، ويتناوله ببعض التهكم، قائلاً إنه شيء أُثير حوله حديثاً «الكثير من الضجيج»، وهي إشارة إلى تأثير باكونين (75 ـ 76). مسألة إزالة الدولة تعاود الظهور لدى لينين أيضاً. يحاول لينين أن يضع في علاقة تعاقب معين الزمن الذي يكون من الضروري فيه تقوية الدولة من أجل تدمير أعداء الاشتراكية ـ وهي فترة ديكتاتورية البروليتاريا ـ والزمن الذي ستضمحل فيه الدولة وتختفي. فكرة اختفاء الدولة تدين بالكثير لأفكار سان سيمون؛ وهي تنتقل عبر قناة برنامج باكونين، لتبقى جزءاً من الأفق اليوتوبي للماركسية التقليدية. تأكيد يوتوبيا سان سيمون على الجانب العقلاني يقود إلى اعتذار للصناعة، التي تفتقر إلى الجاذبية، لكنه يقود أيضاً إلى حلم نهاية الدولة. الكيان السياسي بوصفه مصدر اتخاذ قرار سيفسح المجال لحقبة حكم الفكر، وأخيراً العقل.

نقطة أخرى أود إثارتها، وكان أنجلز قد شخّصها على نحو جيد أيضاً، تتعلق بدور العبقرية في الحالة اليوتوبية التي يصفها سان سيمون. ولكي أضع المسألة في مصطلحات أقل إثارة أقول إنها مشكلة دور المعلم السياسي و المربّي السياسي، والأخير مصطلح استخدمته أنا نفسي في مكان آخر[6]. والفكرة أن السياسة ليست فقط مهمة السياسيين المحترفين العملية، لكنها تتضمن نوعاً من القبالة [فن توليد النساء] الفكرية، شيء تنبأ به سقراط. إنها مشكلة الملك ـ الفيلسوف، التي تنتمي إلى نمط مختلف تماماً عن نمط القائد الكارزمي الذي ورد عند فيبر. ليس هذا الشخص النبي في الديانات ولا المخلص، بل هو في الواقع المربّي، المربي السياسي. وقد اعتبر سان سيمون نفسه عقلاً مبدعاً من هذا الطراز، شخصاً يباشر ما أسميته التفاعل المتسلسل. ترتبط بهذه القضية محاولة ابتكار ديانة. هل نستطيع اعتبار هذا المطمح إمكانية واقعية؟ أوليس الدين دائماً

نتاج تقاليد طويلة؟ هل يستطيع شخص ما القول بأنه قد أسس ديانة ما؟

أخيراً، يجب على يوتوبيا سان سيمون رد التهمة الحاسمة التي طرحها أنجلز: استهانتها بالقوى الواقعية للتاريخ (71)، وبالنتيجة، مبالغتها في تقدير قوة الاقناع عبر المناقشة. ويشبه ذلك الصعوبة التي أجدها في هابرماس، تحديداً؛ تأكيده بأن اتساع النقاش سيكفي في نهاية المطاف لتغيير الأشياء. يعتقد سان سيمون أن بمقدور الشعراء حل الدولة العنيفة؛ يمكن للشعر أن يلغي السياسة. ربما كانت هذه الفكرة آخر ما يمكث من يوتوبياه. وقد يكون اللقاء بين التكنوقراط والشعراء أكثر جوانب مشروع سان سيمون إثارة للاهتمام. تقوم اليوتوبيا دون ثوريين، لكنها تجمع التكنوقراط مع العقول المشبوبة العاطفة. ولا بد من أن نلاحظ أن هذه المناقشة لدور العاطفة في اليوتوبيا استعراض جزئي لا يكتسب معناه التام إلا بالارتباط مع فوريه. فعنصر العاطفة عند فوريه يمثّل في آن واحد نقطة الانطلاق والمركز المنظم. وأسأل هل واجه بيكون هذه المشكلة المتعلقة بكيفية تحريك الكيان الاجتماعي ونفخ الحياة فيه عندما تكون نقطة البداية خطة للمجتمع ينقصها الدعم العاطفي.

مناقشتنا ليوتوبيا سان سيمون تعيدنا إلى فرضيتي الأساسية بأن لب الموضوع في الأيديولوجيا واليوتوبيا هو القوة. هنا تتداخل الأيديولوجيا واليوتوبيا. إذا كانت الأيديولوجيا، حسب تحليلي، فائض القيمة المضاف إلى ضعف الاعتقاد بالسلطة، فإن اليوتوبيا هي ما يفضح فائض القيمة هذا. كل اليوتوبيات تواجه مشكلة السلطة في نهاية المطاف. إنها تحاول إظهار الطرق التي يمكن أن تسوس بها الناس قوى غير الدولة، لأن كل دولة وريث لدولة أخرى. لقد ظلت تذهلني دائماً حقيقة أن القوة لا تمتلك تاريخاً طويلاً؛ إنها تكرارية إلى أبعد حد. القوى تقلد بعضها البعض. لقد حاول الاسكندر تقليد طغاة الشرق، وقياصرة روما حاولوا تقليد الاسكندر، ثم سعى آخرون إلى تقليد روما، وهكذا طوال التاريخ. القوة تكرر القوة. اليوتوبيا، من جهة أخرى، تحاول أن تحل محل القوة. خذ على سبيل المثال مشكلة النشاط الجنسي. شاغل اليوتوبيا هنا أيضاً هو مشكلة علاقات القوة. لا ترى اليوتوبيات في النشاط الجنسي مسألة تخص الولادة أو المتعة أو استقرار المؤسسات، بقدر ما تتعلق بالتراتبية. لقد ظل العنصر التراتبي دالاً بشكل نموذجي

على أسوأ التقاليد الغربية ربما منذ العصر الحجري. المشكلة الدائمة هي كيف يُقضى على علاقة الخضوع، التراتبية بين الحاكمين والمحكومين، من خلال استبدالها. وتأخذ هذه المحاولة شكل البحث عن بدائل تعمل على أساس التعاون والعلاقات المتساوية. هذه المسألة تمتد إلى كل أنواع علاقاتنا، من النشاط الجنسي إلى النقود والملكية والدولة وحتى الدين. ويرد الدين كمشكلة من هذا النوع إذا تذكرنا بأن الأديان الوحيدة التي نعرفها تمتلك مؤسسات تحكم التجربة الدينية من خلال بنية وبالتالي تراتبية معينة. إزالة الصفة المؤسساتية عن العلاقات الإنسانية الرئيسية هو في نهاية المطاف، كما أعتقد، جوهر كل اليوتوبيات. سؤالنا بالنسبة لسان سيمون يتعلق بمدى إمكانية تحقيق هذا الهدف عبر قيادة من العلماء والصناعيين والفنانين.

علينا أن نسأل هل تنزع اليوتوبيات صفة المؤسسية عن العلاقات لكي تتركها دون صفة مؤسسية أم لكي تعيد إليها صفة المؤسسية على نحو يفترض أنه أكثر إنسانية؟ إحدى غوامض اليوتوبيا وجود طريقتين مختلفتين فيها لحل مسألة القوة. قد يذهب الجدل، من جانب، إلى أن علينا التخلص من الحكام كلياً. لكنه قد يذهب، من جانب آخر، إلى أن علينا بدلاً من ذلك أن نؤسس قوة تغلب عليها العقلانية. يمكن للطريقة الأخيرة أن تقود إلى نظام اكراهي، وتكون الفرضية عندها أن علينا، ما دامت حكومتنا تساس من قبل الأفضل والأحكم، أن نطيع حكمها. والنتيجة طغيان من يملكون أفضل المعارف. إن فكرة قوة معنوية أو أخلاقية ذات جاذبية كبيرة. لذا فإن أمام اليوتوبيا أحد خيارين: إما أن يحكم الخيّر ـ المتقشف أو الأخلاقي ـ أو أن لا يحكم أحد على الاطلاق. كل اليوتوبيات تتذبذب بين هذين القطبين.

يهمني على وجه الخصوص في فكرة اليوتوبيا أنها تنويع خيالي على القوة. صحيح أن بعض اليوتوبيات المحددة تبذل جهداً لكي تكون متسقة، ويصل بها الأمر في الغالب إلى أن يغلب عليها التناظر والانتظام حد الهوس. لقد رأينا لدى سان سيمون أن هنالك لموازنة مجلس الفكر مجلساً للابداع، وهلم جرا. لكن التاريخ يفتقر إلى مثل هذا الاتساق، وهو ما يجعل اليوتوبيا مضادة للتاريخ. لكن التنويع الحر لليوتوبيات هو الأشد إثارة للاعجاب في نهاية المطاف من ادعائها

الاتساق أو ادعائها العصابي باللاتناقض. ما ينتج عن قراءة يوتوبيا ما هو التشكيك فيما هو قائم الآن؛ إنها تجعل العالم الفعلي يبدو غريباً. عادة ما نميل إلى القول بأن ليس في وسعنا العيش بطريقة تختلف عن الطريقة التي نعيش بها الآن. لكن اليوتوبيا تقدم إحساساً بالشك يدمر ما هو واضح. إنها تعمل كالاختزال epoché لدى هوسرل، عندما يتكلم في **افكار** I عن فرضية تدمير العالم؛ وهي تجربة عقلية بحتة. والاختزال يستلزم منا تعليق افتراضاتنا عن الواقع. مطلوب منا الافتراض أن لا وجود لشيء من قبيل السببية وما إليها، ثم نرى أين تقود هذه الافتراضات. وكان لدى كانط مثل هذه الفكرة أيضاً، إنه يسأل عن الاتساق في جسم ما الذي يجعلنا نصفه أحياناً بالأحمر وأحياناً بالأسود أو الأبيض، وهكذا. النظام الذي يؤخذ على أنه متفق عليه يبدو فجأة غريباً وتصادفياً. إنها تجربة بصدد تصادفية النظام. وهذه، كما أعتقد، هي القيمة الرئيسية لليوتوبيات. في الوقت الذي تسد الأنظمة الطريق على كل شيء، وهي أنظمة أخفقت رغم أن هزيمتها متعذرة ـ هذا هو تقديري المتشائم لحالة الزمن الذي نعيشه ـ، فإن اليوتوبيا هي ملاذُنا. ربما كانت مهرباً، لكنها دائماً ذراع للنقد. ربما كانت بعض الأزمنة بحاجة إلى يوتوبيات. وأعجب إن لم تكن حقبتنا الحالية من مثل هذه الأزمنة، لكني لا أريد أن أحمل نبوءة؛ ذلك أمر آخر.

الهوامش:

(1) فردريك أنجلز، «تقدم الاصلاح الاجتماعي في أوروبا» في كارل ماركس وفردريك أنجلز **الأعمال الكاملة**، 3: 394. مما يثير الاهتمام أن أنجلز يمتدح كتابات فوريه باعتبارها فلسفة اجتماعية.

(2) في مقطع من القسم 3 من **الأيديولوجيا الألمانية**، يقول ماركس: إنه يجد في عمل فوريه «مسحة من الشعر الحقيقي». لكن لهذا القول سياق محدد. قد يكون نظام فوريه الأشد امعاناً في الخيال عند مقارنته مع كوبيه وأوين وغيرهم، وقد كان لكل هذه الأنظمة قيمة دعائية عند بداية الحركة الشيوعية، ولكن مع تطور الحزب، يقول ماركس «تفقد هذه الأنظمة كل أهميتها وأفضل طريقة لاستبقائها هي إسميّة بحتة بوصفها شعارات». كارل ماركس، **الأيديولوجيا الألمانية** (طبعة باسكال)، ص 87.

(3) هنا وفي بقية المحاضرة، تشير الاقتباسات من أنجلز إلى «الاشتراكية اليوتوبية والاشتراكية العلمية».

(4) هنري دي سان سيمون، **التنظيم الاجتماعي وعلم الإنسان وكتابات أخرى**. الإشارات إلى هذا الكتاب سترد في النص بصيغة «سان سيمون».

(5) هذا الاقتباس من سان سيمون مأخوذ من هنري ديروش Le Dieux Rêvés، ص 69. الإشارات المستقبلية إلى هذا الكتاب سترد بوصفها «ديروش»، كل الترجمات عن ديروش قام بها ريكور.

(6) بول ريكور، «مهمات المربّي السياسي» في **مقالات سياسية واجتماعية**، ص ص 271 - 293.

18

فوريه

كما رأينا، تستشرف يوتوبيا سان سيمون الحياة التي نعرفها اليوم، لم يعد عالمه الصناعي يوتوبيا بالنسبة لنا. الفارق الرئيسي بين زمننا ويوتوبيا سان سيمون أنه اعتقد بأن العالم الصناعي سيستجيب أساساً لمصالح الأكثر حاجة، وهي ليست الحالة التي نشهدها. مقابل ذلك، يوتوبيا فوريه ذات طابع جذري أشد بكثير. ليس بمقدور أحد إظهار معنى اليوتوبيا بوضوح أفضل من تشارلس فوريه الذي عاصر سان سيمون وكتب عمله الرئيسي بين عام 1807 و1836. وما يثير الاهتمام في فوريه أنه يغوص بيوتوبياه، ليس فقط تحت مستوى السياسة ولكن حتى تحت مستوى الاقتصاد، متجهاً إلى جذر العواطف. تعمل يوتوبيا فوريه إذن على مستوى نظام العواطف الذي يحكم كل نظام اجتماعي. بمعنى ما، لدينا هنا اليوتوبيا التي يجب أن تُربط بهوبز، لأن هوبز كان أول من وضع تفاصيل ما أسماه آليات العواطف واشتق نظامه السياسي من بصيرته في هذا المجال. لذلك، فإن للسؤال الذي يطرحه فوريه ـ مشكلة كيفية ارتباط المؤسسات السياسية بنظام العواطف الكامن وراء الحياة الاجتماعية ـ تاريخ طويل.

كما أن لتوجّه فوريه نحو اليوتوبيا سحره الخاص، ثانياً، لأنه يكتب ويعيش على الخط الفاصل بين الممكن والمستحيل. (يمكن أن نتفحص إمكانية تحقق يوتوبيا فوريه عبر جهوده المتواصلة وجهود آخرين، خصوصاً في الولايات المتحدة). لقد عاش فوريه وكتب عند نقطة التحول هذه في اليوتوبيا. وكما سأناقش فيما بعد بتفصيل أكبر، إحدى استنتاجاتي العامة عن اليوتوبيا أن في كل

اليوتوبيات غموض الادعاء بأنها قابلة للتحقق، لكنها تبقى في الوقت نفسه نتاج خيال جامح، أي المستحيل. هنالك بين غير القابل للتحقق الآن والمستحيل من حيث المبدأ هامش وسطي، وفيه يمكن على وجه التحديد أن نضع عمل فوريه.

تنبع أهمية مدخل فوريه لليوتوبيا أيضاً من أنه يجمع حرية المفهوم مع صرامة اليوتوبيا. القدرة الدائمة على وضع قدر كبير من الأفكار الجديدة في صور فائقة التفصيل تمثل إحدى أحاجي اليوتوبيات. وهذا الدافع الذي لا يقاوم يتخذ عند فوريه شكل هوس بالأرقام، وهذه نفسها ليست من الصفات النادرة بين المفكرين اليوتوبيين. إنه يضع قوائم مفصّلة فهو يعرف عدد العواطف وعدد أنماط الشخصيات المميزة الموجودة، وهو يعرف عدد التقسيمات المهنية التي ستعتمد في المدينة المتناغمة. كما أنه يصف التوقيتات والوجبات الغذائية وساعات اليقظة والوجبة المشتركة وتشييد البنايات، هنالك استشراف مفصّل لكل شيء. مشكلة اليوتوبيات إذن، ليست فقط الهامش بين غير القابل للتحقق والمستحيل، لكنها أيضاً الهامش بين الخيال القصصي بالمعنى الإيجابي والفنطازيا بالمعنى المرضي. البنية اليوتوبية تحتال على محاولتنا تصنيف الفارق بين المعقول والجنوني. إنها تتحدى تمايزهما الواضح. كما سنرى، لن يكون سهلاً تحديد أي من الصفتين - المعقول أو الجنوني - ينطبق على يوتوبيا فوريه نفسها.

في كتاب دومينيك ديزانتي Dominique Desanti: **اشتراكيو اليوتوبيا** Les Socialistes de l'Utopie تسمي فصلها عن فوريه «حياة في الخيال الجامح» «une vie dans l'Imaginaire» وعمل فوريه الإجمالي يستحق هذا العنوان. الخيالي الدال على نحو نموذجي على فوريه هو استخدامه القلب كأحد الثوابت. يريد فوريه أن يقلب ما نراه في الحياة، فيقول عكسه في اليوتوبيا. اليوتوبيا صورة مقلوبة لما نراه في «الحضارة»، والأخير مصطلح ازدرائي يستخدمه فوريه للدلالة على المجتمع ككل. اليوتوبيا قَلبٌ لما هو في الواقع مجتمع مقلوب. والتضاد قائم بين الحياة في الحضارة، التي هي سيئة، والحياة في التناغم، أي عالم فوريه اليوتوبي. لقد لفت انتباهي تركيز فوريه على فكرة القلب، التي رأينا من قبل أنها مفهوم أو خطة شاعت على نحو واضح بين الكثير من مفكري القرن التاسع عشر. استخدم هذا المفهوم هيغل، واستخدمه ماركس ضد هيغل، واستخدمه أصحاب

اليوتوبيات ضد الحياة الواقعية. ولا بد أن هذه السمة قد استوقفت معاصري فوريه كثيراً، لأن أنجلز في عرضه القصير عن فوريه في «الاشتراكية اليوتوبية والاشتراكية العلمية» يعزو لفوريه تحديداً هذه الميزة المتمثلة في قوة القلب الجدلية. يقول أنجلز أن فوريه «يستخدم المنهج الجدلي بنفس التمكن الذي تميز به. . . استخدام هيغل له» (77). وهي عبارة ملفتة لقوتها.

إن كان فوريه يتميز عن سان سيمون فإن السبب لا يكمن في آرائه عن الصناعة. لقد شارك فوريه سان سيمون الكثير من حماسته بصدد هذا الموضوع؛ فقد كان هو أيضاً صناعياً، بمعنى أن برنامجه لتحرير العواطف، الذي هو إسهامه الحقيقي، اعتمد على فرضية الوفرة. (ربما تكون هذه الفرضية السبب في قرب فوريه من بعض المداخل الحديثة). لقد سعى فوريه إلى نظام صناعي ذي إنتاجية عالية، وكان مهتماً أيضاً برفاهة الفئات الأفقر. كانت لديه، بصدد النقطة الأخيرة، أفكار محددة تماماً: قام على سبيل المثال بتطوير فكرة حد أدنى للدخل المقبول وفكرة حق العمل، وهي فكرة لم يتم قبولها بعد في هذه الدولة. كما أنه طرح فكرة أن العمل يجب أن يكون تناوبياً، وهو اقتراح قريب من مفهوم ماركس عن حياة نمارس فيها عدة أشياء في اليوم الواحد. يجب أن تنتقل مواقع العمل بحيث لا يصبح أحد إنساناً آلياً متخصصاً في أداء واجب واحد. وقد ابتكر فوريه طريقة دقيقة جداً لتحقيق هذا التنظيم للعمل من خلال جمعه الاختيار الحر مع التناوب الإلزامي. كل أفكاره محسوبة بدقة عظيمة.

لكن هدف فوريه ليس الصناعة بل الحضارة. وهو يقوم بتمييز هام بين التطوير الضروري للصناعة من أجل تحقيق أهداف معينة وطريقة الحياة المرتبطة به. (إمكانية تحقيق هذا الفصل مسألة رئيسية تواجهنا اليوم). انصب اهتمام فوريه، أن عبّرنا عنه بمصطلحات ماركسية، بتطوير علاقات إنتاج جديدة للأشكال الانتاجية. وانطلاقاً من اهتمامه هذا وصف مصادر الرعب الراهنة في الحضارة. وقد امتدح أنجلز عالياً وصف فوريه هنا، لأنه وجد في فوريه نقد الحضارة. فضلاً عن ذلك قدم أنجلز عند هذه النقطة ملاحظة هامة جداً بصدد فوريه فقال: إن فوريه كاتب هجّاء (76). لقد أغراني هذا التعليق على ربط التهكم كنمط للخطاب مع اليوتوبيا. هنالك عنصر تهكم في اليوتوبيا. تبدو اليوتوبيا وكأنها تقول شيئاً

معقولاً، لكنها أيضاً تقول شيئاً جنونياً. وبقولها الجنوني هذا تقول شيئاً واقعياً. تتفق هذه النقطة مع تعليقاتي المبكرة عن اليوتوبيا في أن موقعها هو الهامش بين الممكن والمستحيل والهامش بين المعقول (وإن كان قصصياً) والجنوني (المرضي). ربما كان على وين بوث مواصلة عمله في الكتابة عن **بلاغة التهكم** ليتناول اليوتوبيا.

عندما ينتقل نقد فوريه من تطور الصناعة إلى طريقة الحياة المرتبطة به، فإن تحوله هذا يؤشر تحولاً جذرياً في الانشغال اليوتوبي نفسه، لأن فوريه كما قلت على سبيل التقديم، يغوص تحت طبقات السلطة السياسية والتنظيم الاقتصادي ليثير الشكوك حول أساسها في العواطف. يقدم فوريه في هذا الصدد نظرية بخصوص العواطف مستنبطة من كوسمولوجيا (علم كونيات) يدّعي أنها نيوتنية. كان ذلك بالفعل بداية شيء مغرق في الجنون. لقد ادّعى كل من سان سيمون وفوريه التأثر بنيوتن؛ اتخذ سان سيمون القانون النيوتني أساساً لفيزياء اجتماعية، وكانت الفكرة المحورية لفوريه هي التجاذبات. لا أدري مقدار ما كان فوريه يعرفه عن الفيزياء وميكانيكا الأجسام السماوية، لكنه تمسّك بمصطلح نيوتن «الجاذبية». ورأى أن كوسمولوجيا الجاذبية علامة على تناغم لا بد من استعادته.

تَعتبر كوسمولوجيا فوريه الجاذبية الجذر لكل شيء، والرأي الذي دافع عنه يفيد بأن يوتوبياه في حقيقتها تمثل الانسجام مع الطبيعة. وهذا يربط فوريه مرة أخرى مع القرن الثامن عشر، ولكن ليس مع الموسوعيين بل مع عدوّهم؛ روسو. ينضم فوريه إلى ذريّة روسو؛ والمهمة تعرية الطبيعة التي ظلت الحضارة تغطي عليها. كان فوريه يرى أن الجاذبية شفرة إلهية لا بد للمجتمع من أتباعها. (سأعود إلى الجانب الديني لهذه الأطروحة لاحقاً). وتدّعي اليوتوبيا أنها تستعيد القانون البدائي. وهو ما يجعلها في آن واحد تقدمية وارتدادية. التقدم في حقيقته ارتداد إلى القانون الإلهي. ليس في هذه النظرة للعالم شيء علمي، إنما هي مجرد رابطة أسطورية من جاذبيات كوكبية إلى شفرة اجتماعية لجاذبية عاطفية (attraction passionnée). نظرية فوريه شفرة تجاذب اجتماعي، وهو يشتق تحت هذا العنوان شفرات محددة مفصلة إلى حد لا يصدق.

طموح هذا البرنامج يعلو حد الاستحالة، لكن محتواه هو ما يجتذبنا إليه؛

فكرة تحرير الإمكانيات العاطفية التي تظل مخفية ومكبوتة، وأخيراً مختزلة في عددها وقوتها وتنوعها. أحد جوانب الحضارة المركزية أن العواطف فيها قليلة، لذلك فإن مشكلة اليوتوبيا هي نشر العواطف على اتساعها من جديد. هنا يكتسب هوس فوريه بالأرقام معناه. إذ يُعد عمله برمته وفق اعتبار معين إعادة اكتشاف للعواطف الممكنة التي ظلت مكبوتة. كما كتب ماركس عن **بؤس الفلسفة** استجابة لكتاب برودون **فلسفة البؤس**، يستجيب فوريه لبؤس العواطف. وهو يوجه جهوده لمحاربة إنكار العواطف. الشفرة التي وضعها فوريه للتجاذبات الاجتماعية ليست شفرة تحكّم، بل هي على العكس شفرة تعرض طيف العواطف الكامل وفق قوانين الجاذبية الجامعة. لديه، على سبيل المثال، اثنتا عشرة عاطفة أساسية، تدور كلها حول ما يسميه الوازع المحوري نحو الوحدة، وله نفس الموقع الذي تحتله العدالة في البنية الأفلاطونية. هذا الدافع إلى الوحدة هو ما يسميه فوريه التناغمية، الميل العاطفي نحو التناغم. وتندمج في هذا الميل العاطفي إلى التناغم عواطف تكون في جزئها الأكبر اجتماعية. (باستثناء الحواس الخمسة، التي يضعها فوريه ضمن العواطف). ثلاثة تستحق وقفة خاصة منها، تلك العواطف التوزيعية الثلاث التي تحكم الحياة الاجتماعية، تُسمى الأولى منها «المتعاقبة». الصفة في الفرنسية هي papillonne، من الفَراشة. هذه العاطفة تمثل الحاجة إلى التنوع، سواء في المهن التي يشغلها المرء أو في علاقاته مع مختلف الشركاء؛ إنه مضاعفة العلاقات من خلال مضاعفة عدد الشركاء. وقد قُرِىء فوريه هنا بصفته نبياً يبشر بالحب الحر، وتلك في الواقع كانت دعواه. العاطفة التوزيعية الثانية تسمى العاطفة المركبة، وهي تربط بين اللذات الحسية والروحية للناس. الثالثة هي العاطفة القبلانية Cabalistic والتي تمثل الرغبة في الدسائس والمؤامرات وتكوّن جذر النقاش. مرة أخرى، تدعم هذا الكل نظرية حركات وتوجهات وتجاذبات أساسية.

مشروع فوريه إذن طرح ثورة في العواطف. تلك التي قمعتها الحياة في الحضارة وقلّصت عددها. يمكن لنا وصف مشروع فوريه بأنه حفريات في العواطف المنسية، وهو يستشرف إلى حد ما وصف فرويد للهو. يُعد عمل فوريه، على نحو ما إذن، ميتاسيكلوجيا للهو، وإن كان يتجه إلى السياسة أيضاً، ما دامت السياسة تهدف إلى مضاعفة الملذات والمُتع وتوسيعها. تعكس مضاعفة فوريه للفئات المهنية اهتمامه بإعادة بعث العواطف. هنالك تلميح إلى ذلك لدى ماركس

الشاب حين يقول بأن أنسنة الطبيعة وطبعنة الإنسان ستمثل إعادة بعث للطبيعة. وقد اختفت هذه الموضوعة فيما بعد لدى ماركس ـ وكانت غائبة فعلاً عندما كتب **الأيديولوجيا الألمانية** ـ لكنها عادت عند ماركوز وبعض الفروع الحديثة للنزعة الطبيعية الألمانية والأميركية. والفكرة تفيد بأن الطبيعة قد استعبدت، خارج أنفسنا وداخلها على حد سواء، لذلك فإن تخليصها من هذه العبودية هو في آن واحد مهمة تقع على عاتقنا وإمكانية لا بد من استثمارها. نلاحظ مرة أخرى بأن هذا المشروع لا ينتظم في خط التنوير بل هو أقرب إلى خط روسو. يقدم ديروش هذا المنظور في فصله عن فوريه على أنه أسطورة عدنية، إنها التناغم في جنة عدن وفق مبدأ الجاذبية. والافتراض المسبق الذي يشترك فيه مع روسو هو الاعتقاد بأن العواطف فضائل وأن الحضارة هي التي حوّلت العواطف إلى رذائل. المشكلة هي تحرير العواطف من قبضة الرذائل، وتخليص الرذائل من اللعن الأخلاقي، وحتى من التقويم الأخلاقي، من أجل أن تسترد العواطف عافيتها.

الجانب الذي أود التركيز عليه من يوتوبيا فوريه هو عنصرها الديني. ومناقشة هذه المشكلة ستؤدي إلى إثارة المشكلة الأكبر بصدد مدى صحة القول بأن كل اليوتوبيات هي بمعنى ما ديانات معلمنة (أي أضفيت عليها الصفة العلمانية ـ م)، وتدعمها دائماً دعوى إيجاد ديانة جديدة. تقع اليوتوبيا روحياً بين ديانتين، الأولى اتخذت طابعاً مؤسساتياً وتمر بدور التدهور، والثانية أكثر ميلاً إلى الأصولية وتبقى بانتظار الكشف عنها. ويتمثل العنصر اليوتوبي في محاولة إثبات أن بإمكاننا ابتكار ديانة استناداً إلى بقايا ديانة قديمة، لكن سؤالي هو هل يمثل هذا الجمع بين ميل مضاد للدين وبحث عن ديانة جديدة وسط حطام الديانة الكلاسيكية صفة عَرَضية أم دائمة لليوتوبيا. يبقى مكوّن اليوتوبيا الديني عاملاً قوياً في كل أعمال فوريه.

أهمية العنصر الديني بالنسبة لفوريه سلبية وايجابية معاً. من الناحية السلبية يضع فوريه هدفاً لهجومه الدائم فكرة الإنذار بالجحيم. (ربما كان فوريه دقيقاً في اعتقاده أن الإنذار بالجحيم كان يحتل موقعاً مركزياً لدى الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا خلال حياته، رغم أني لا أعرف ما يمكن أن يقوله اليوم حيث يبدو أن هذا الإنذار في كثير من قواسمه المشتركة قد تلاشى على نحو أساسي). يقف فوريه بقوة ضد هذا الإنذار بالجحيم لاهتمامه الشديد بفكرة جنة عدن. واحتفاظه بفكرة

عدن يهدف إلى توظيفها في دعوى أن بمقدورنا العودة إلى ما قبل كارثة السقوط المزعومة. كانت مشكلة فوريه تأسيس سياسة غايتها تحقيق العودة إلى ما قبل السقوط. وكان يرى بدوره أن الإنذار بالجحيم رمز لبنية كاملة، لا تخص الدين وحده، ولكن كل البنية القمعية للحضارة. عندما يصف المدينة الحديثة بأنها جحيم فهي بالنسبة له جحيم على الأرض يعكس صورة الجحيم المنذر به. ثمة جحيمان ولهما نفس الصورة.

يعتبر فوريه الدين المؤسساتي مؤذياً لأنه يستند على صورة تُظهر الرب طاغية قاس من حيث الجوهر. وكرد فعل على هذه الصورة يُسمي فوريه نفسه ملحداً. وقد سطّر العديد من الصفحات عن ضرورة الجمع بين الإلحاد والإيمان بالله. لكن مدخله يفتقر إلى الجدل، بمعنى أنه مجرد اصطدام بين ادعائين يتم الدفاع عنهما بنفس القوة. وفوريه رجل شديد الورع يعتقد بأن الإنسانية متديّنة من حيث الأساس، لكنه يثابر على مدخله الديني عبر موقف إلحادي يرى في الرب طاغية. إلحاد فوريه إنكار لهذا الرب الذي يمثل، بالنسبة لعقله، تقديساً للحرمان. يدافع فوريه بدلاً من ذلك عن تقديس البهجة التي يمكن أن تكون بالنسبة له عدن. ويقول فوريه، في مقطع هجائي، إن الفردوس كما وصفه المبشرون لا بد أن يكون مكاناً أكثر من الحياة على الأرض حزناً، لأن أقصى ما يقدمه مادة للنظر ـ الأردية البيض ـ وشيئاً للسماع ـ الموسيقى السماوية ـ، لكنه لا يقدم شيئاً للأكل ولا حباً جنسياً[1]. ويستنتج من ذلك أن متع الفردوس ليست كبيرة! والواقع أن الفردوس، كما يرد في التبشير الديني، لا يعدو كونه ظِل الجحيم. ما يلفت الانتباه إلى تشخيص فوريه أنه تعليق على اختزال المؤسسات الدينية لرمزية الدين طوال تاريخه.

تعبر عن جانب الدين الإيجابي حقيقة أن الجاذبية، كما يراها فوريه، شفرة إلهية. التضرع إلى الرب قوي مثل إنكاره. يتكلم فوريه، مثلاً، عن الجاذبية كبوصلة «مؤشرة سحرية في يد الرب يحقق من خلالها عبر تأليه الحب والمتعة ما يحققه الإنسان عبر العنف». (مقتبس لدى ديروش، 102). وهو يقول بأن اتهامه المنهجي للرب عنصر مكوّن داخلي لـ «إيمان يستند على العقل» (مقتبس لدى ديروش، 103). هنالك شيء شديد الحداثة في هذا المدخل. أنا نفسي أحاول أن

أتكلم في مكان آخر عن ضرورة التجاور بين الشك والاستذكار[2]. وفوريه، بمعنى ما، نبي هذه المفارقة الصعبة.

أغلب صفحات فوريه النقدية موجهة ضد موقف ينعته بنصف الملحد ونصف المؤمن. وهو هجوم ضد «الفلاسفة» الذين لا يعنى بهم كانط أو أفلاطون، ولكن الفلاسفة الفرنسيين: ديدرو، فولتير وأمثالهما. بالنسبة لفوريه لم يعدُ هؤلاء «الفلاسفة» نصف الإلحاد لأنهم آمنوا بالتوحيد الطبيعي، لم يذهبوا بعيداً جداً. لقد فهم فولتير الرب مثلاً على أنه صانع ساعات. هذا الرب الميكانيكي غريب كل الغرابة عن فوريه، إنه أحد وجوه الجحيم. يشبه هجوم فوريه على العقلانية التوحيدية كثيراً هجوم روسو عليها.

بالمثل، لم يعد الدين الذي يعرفه هو نصف الشهادة ـ demitémoin ـ لأنه كما رأى نسي وأخفى وخان الرؤيا الخاصة بمصير الإنسانية الاجتماعي، تحديداً؛ التناغم الاجتماعي. حقيقة أن الكنائس لا تبشر بالتناغم الاجتماعي علامة دالة على خيانتها. التبشير بالعواطف الخيّرة استبدال بالتبشير الأخلاقي. والأخلاق، بالنسبة لفوريه، مثال على إصابة الإيمان بداء مفهوم الجحيم. وهو السبب في إنزالهم الرب إلى عالم واجباتنا الصناعي. لقد خان الحكيم ذكرى السعادة المفقودة ودفنها. إنه يبشر، على الضد من الديانة الصارمة، بديانة حب صاف ومخيلة. جذب الدين ودين الجذب شيء واحد.

تثير الايحاءات الدينية لتصريحات فوريه قضية تخص اليوتوبيا ككل: إلى أي حد تمثل نزعة اليوتوبيا المستقبلية عودة إلى الوراء أساساً؟ لا يكف فوريه عن التذكر بأن ما يدافع عنه ليس إصلاحاً بل عودة، عودة إلى الجذور. ونجد لديه العديد من الصفحات حول موضوعة النسيان. وهي موضوعة سائدة لدى نيتشه وآخرين من أمثال هيدجر؛ وفكرتها أننا نسينا شيئاً ما، لذلك فإن مشكلتنا ليست أن نبتكر بقدر ما هي إعادة اكتشاف ما نسيناه. بمعنى ما يقول كل مؤسسي الفلسفات والأديان والثقافات بأنهم يُخرِجون إلى النور شيئاً موجوداً بالفعل. حتى اليونانيين الذين اعتبروا أنفسهم أهل الحضارة ومن سبقهم برابرة، كانت لديهم فكرة أنه قد وُجد من قبل حكماء توفرت لهم المعرفة. ونجد لدى اليونان أسطورة معينة حول مصر؛ كان المصريون يمثلون هذه الذاكرة. لذلك، يقول أفلاطون حين يقدم

أفكاراً جديدة، بأنه يقدم a palaios logos، لوغوس قديم. اللوغوس الجديد لوغوس قديم دائماً. على نحو مشابه، الملمح المشترك اليوم لموقف دعاة المستقبل في أفريقيا، اعتماداً على ما أفهمه، إنه يربط نفسه باستعادة الماضي الذي لم يضع بسبب الاستعمار، ولكن عبر عملية التحضر. تبقى الفكرة تحرير قوة مفقودة.

اقترنت عملية العودة هذه في الغالب مع خطة قلب. لقد كان السلوان أو النسيان قلباً، لذا يتوجب علينا أن نقلب القلب. العودة في حقيقتها عود على بدء. كما ذكرت من قبل، ليست فكرة الانعطافة هذه، diekehre، نادرة في الفلسفات الحديثة، وهيدجر مثال جيد. ولكن عندما تكون العودة مجرد قلب، فإننا نطالع هنا الجانب الضعيف من نحت المفاهيم هذا. تتخذ العودة شكل قلب تام لرذائل مزعومة إلى فضائل. وبذلك لا يكون لدينا إلاّ استبدال بنقيض.

بعض جوانب هذا القلب تمتاز بالطرافة. يدافع فوريه مثلاً عن الكبرياء والخلاعة والبخل والجشع وما إلى ذلك. كما أنه يقدم بعض الصفحات الغريبة عن الأوبرا: فهو يعتقد بوجوب إحلال الأوبرا محل العبادة الدينية. يجد فوريه في الأوبرا اجتماع الفعل والأغنية والموسيقى والرقص والحركات الإيمائية والتمارين الرياضية والرسم وهلم جرا، وهذا بالنسبة له هو اللقاء الديني. إنها حكاية رمزية عن التناغم العاطفي، ضرب من طقوس العبادة. سؤال واحد نحتاج إلى طرحه: هل يوتوبيا فوريه ببساطة قلب حرفي، مجرد تحويل للرذائل إلى فضائل، أم أنها ذات طابع تهكمي؟ كما لاحظ أنجلز أيضاً، لا يمكن التقليل من شأن عنصر التهكم لدى فوريه.

يتمثل تعبير فوريه الأقصى عن السمة الدينية التي تطبع كل شيء في دفاعه عن نظام البهجة. لا أعلم إن كانت رؤيا فوريه ممكنة أم أنها محكومة بالفشل، لكنه نبي فكرة أن المتعة يمكن أن تكون دينية. كتاب فوريه La Nouvea Monde Amoureux(عالم الغرام الجديد) استقصاء وتوقع حول قدرات الحب الجنسي على جمع الناس وفق قانون الجاذبية العاطفية، وهذا القانون، كما نتذكر، شفرة إلهية. قد يرى البعض كتاب فوريه إباحياً (وقد مَنع أتباعه الكتاب ولم يُنشر لأول مرة إلا عام 1967)، لكن من غير الممكن رفض عنصره الديني. فيه يجمع فوريه

بين الفنطازيا والحب والعبادة. فإذا حوّلنا صياغة هابرماس، أمكننا القول بأن المشكلة لم تعد نقاشاً بلا حدود وكبحاً، بل فنطازيا وحباً بلا حدود وكبحاً. يكمن التماهي مع الرب في عنصر الحماسة، حماسة الحب، ما يسميه فوريه «عاطفة اللاعقل» (مقتبس في ديروش، 145). هذه الصورة للرب تمثل الضد للصورة التي يقدّمها الربوبيون للرب كصانع ساعات. الرب عدو الانتظام، يقول فوريه، والحب نبع عاطفة اللاعقل هذه.

تجتذبني فكرة فوريه عن العاطفة، لأن ما يبدو أن ديانة العواطف هذه تنكره أو تدمره، هذا التأليه للعواطف، هو بنية القوة. تعيدنا هذه الملاحظة مرة أخرى إلى فرضيتي بأن الأيديولوجيا واليوتوبيا يلتقيان في نهاية المطاف في مشكلة أساسية واحدة هي الطبيعة غير الشفافة للقوة. لدى فوريه يقطع مشكلة القوة عصر نهضة الحب، بعث الحياة في الحب. ويوتوبيا فوريه لا توفر إجابة سياسية، بل هي تنكر بالأحرى اعتبار السياسة السؤال النهائي. ليست المشكلة كيفية إقامة الدولة السياسية الجيدة، لكنها إما كيفية العيش دون دولة أو إقامة دولة مشبعة بالعاطفة. العنصر اليوتوبي هو إنكار إشكالية العمل والقوة والخطاب؛ وهي ثلاث مناطق دمرتها إشكالية العاطفة عند فوريه.

في ختام المحاضرات حول اليوتوبيا، أود أن أقول بعض الكلمات الأخيرة عن سبب اختياري لسان سيمون وفوريه كخالقين لنموذجين مهمّين لليوتوبيا، لماذا اخترت أن أستكشف نموذجيهما العمليين لليوتوبيا بدلاً من استكشاف نماذج أخرى أدبية وحسب. أحد أسباب اختياري يكمن في مانهايم. لقد اجتذبتني تحديداً مفارقة مانهايم في أن ما يميز اليوتوبيا ليس عجزها عن التحقق، ولكن دعواها للتدمير. قدرة اليوتوبيا على اقتحام كثافة الواقع هو ما يثير اهتمامي. لم أختر اختبار يوتوبيا مثل تلك التي وضعها توماس مور، فبينما يوتوبياه بديل عن الواقع فإنه يقول بوضوح أنه لا أمل له في دخولها حيز التنفيذ. يمكن لليوتوبيا كوسيلة تهكم أن توفر أداة نقدية لتدمير الواقع، لكنها تبقى الملجأ من الواقع. في الحالات التي نعجز فيها عن الفعل نلجأ للكتابة. يسمح فعل الكتابة بهروب معين يتواصل كإحدى الخواص التي تميز اليوتوبيات الأدبية. السبب الثاني الذي يجعلني أتحيز أو افترض مسبقاً أفضلية اختيار يوتوبيات عملية على الأدبية ربما كان أقل وضوحاً.

اليوتوبيات التي اختبرتها توازي دراساتي الأخرى حول الفن القصصي. لا تثير القصص اهتمامنا عندما تكون مجرد أحلام خارج الواقع، ولكن عندما تشكّل واقعاً جديداً. اجتذبني إذن هذا التوازي بين قطبية الصورة ـ القصة وقطبية الأيديولوجيا ـ اليوتوبيا. من جانب، تكرر كل الأيديولوجيا من بعض النواحي ما هو قائم من خلال تبريره، لذلك فإنها تقدم صورة ـ صورة مشوّهة ـ لما هو كائن. اليوتوبيا، من جانب آخر، تمتلك القوة القصصية على إعادة وصف الحياة.

أود الآن أن أقدم بعض الملاحظات الأخيرة عن المحاضرات إجمالاً. ما يجعل النقاش حول اليوتوبيا صعباً إن للمفهوم في نهاية المطاف نفس غموض الأيديولوجيا، ، ولأسباب متشابهة. لأن مفهوم اليوتوبيا أداة سجالية، فإنه ينتمي إلى حقل البلاغة. دور البلاغة لا يتوقف لأن من غير الممكن تحويل كل شيء إلى ميدان العلم. وكما قال ألتوسير نفسه: فإن القسم الأكبر من حياتنا أيديولوجي بهذا المعنى ـ نستطيع أن نقول يوتوبي أيضاً ـ لأن عنصر الانحراف هذا، المتمثل في المسافة التي تبعدنا عن الواقع، أمر أساسي. كما تعمل الأيديولوجيا على ثلاثة مستويات ـ تشويه وإضفاء للشرعية وتعريف ـ تعمل اليوتوبيا هي الأخرى على ثلاثة مستويات: أولاً، حيث تكون الأيديولوجيا تشويهاً تكون اليوتوبيا خيالاً جامحاً، ما يتعذر تحققه ألبتة. والخيال الجامح يتاخم الجنون. إنه نزعة هروبية يقوم نموذجاً عليها الفرار في الأدب. ثانياً، حيث الأيديولوجيا إضفاء للشرعية، تكون اليوتوبيا بديلاً عن السلطة القائمة. وقد تكون بديلاً عن السلطة أو شكلاً بديلاً من السلطة. كل اليوتوبيات، سواء المكتوبة أو المتحققة، تحاول أن تمارس السلطة بطريقة تختلف عما هو قائم. أنا أرى يوتوبيات الخيالات الجنسية الجامحة ـ مثل تلك التي يقدمها فوريه ـ محاولات لا تبحث في الغرائز البشرية بقدر ما تبحث في إمكانيات العيش في إطار تبادلية تخلو من البنية التراتبية. مفهوم الجاذبية مضاد للتراتبية. مشكلة اليوتوبيا في هذا المستوى الثاني هي دائماً التراتبية وكيفية التعامل معها وفهم معناها. في مستوى ثالث، تماماً كما أن أفضل وظائف الأيديولوجيا هي المحافظة على هوية شخص أو جماعة، فإن أفضل وظائف اليوتوبيا استكشاف الممكن، ما يسميه روييه Ruyer «الإمكانيات الجانبية للواقع»[3]. وظيفة اليوتوبيا هذه هي نفسها في نهاية المطاف وظيفة اللامكان. لكي أكون هنا، Da-sein، يجب أن أتمكن أيضاً من الوجود في لامكان. هنالك جدلية بين الوجود هنا

Dasein واللامكان. في «المرثية السابعة» من **مراثي دوينو** يقول رلكه: Hier sein ist herrlich، أن توجد هنا أمر مجيد. وعلينا تحوير هذه الفكرة العاطفية فنقول في آن واحد أن الوجود هنا مجيد وأن الوجود في مكان آخر سيكون أفضل.

دون أن أنفض يدي بتسرع من الإشكاليات عبر هذه الخطة ـ والخطط خطرة جداً ـ أود القول بأن هذه القطبية بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يمكن أن تكون مثالاً دالاً على جانبي المخيلة. إحدى وظائف المخيلة هي بالتأكيد الحفاظ على الأشياء بواسطة الصور. نحن نستبقي ذكرى أصدقائنا ومن نحبهم من خلال الصور الفوتوغرافية. توفر الصورة استمرارية الهوية، بينما تقول القصة شيئاً آخر. لذلك، ربما كانت جدلية المخيلة نفسها فاعلة في هذا المجال عبر العلاقة بين الصورة والقصة، بينما هي فاعلة في الميدان الاجتماعي بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. من أجل فهم هذه الحركيات الأوسع أكّدت مراراً أن ضرورة الحفر تحت طبقة السطح، حيث توضع تشويهات الأيديولوجيات ضد مغالطات الخيال الجامح فقط. لن نجد عند هذه الطبقة السطحية سوى ثنائية واضحة لقوى لا تثير الاهتمام. لكننا سنصل عندما نحفر في العمق إلى مستوى القوة. بالنسبة لي تمثل مشكلة القوة أشد البنيات جاذبية في الوجود. يمكن لنا ببساطة أكبر أن نختبر طبيعة العمل والخطاب، لكن القوة تبقى أشبه بالنقطة العمياء في وجودنا. أضم نفسي إلى حنا ارندت في الوقوع تحت سحر هذه المشكلة.

إذا حفرنا أكثر سنصل إلى آخر اهتماماتنا، وهي منطقة تمتد خلف مستوى التصنيف المتبادل وأبعد حتى من مستوى القوة، لتصل إلى المستوى الذي تكون فيه المخيلة تكوينية. مقابل مرحلة التشويه، التي تُقصي بها التعابير بعضها البعض، نجد أن تعابير الوظيفة التكوينية ليست إقصائية. كلما تعمقنا في الحفر تحت المظاهر زاد اقترابنا من خاصية تكاملية تسم الوظائف التكوينية. ليست الرموز التي تحكم هويتنا مستمدة من حاضرنا وماضينا فقط، لكنها مستمدة من توقعاتنا للمستقبل أيضاً. ذلك جزء من هويتنا المفتوحة على المفاجآت، وعلى المواجهات الجديدة. ما أسمّيه هوية جماعة أو فرد هو أيضاً هوية مأمولة. فالهوية توجد في حالة ترقب قلق. وهو ما يجعل العنصر اليوتوبي في نهاية المطاف أحد مكونات الهوية. الاسم الذي نطلقه على أنفسنا يمثل كذلك ما نتوقعه ولكننا لسنا عليه

الآن. تصح هذه الحالة حتى حين نصف، مع غيرتز وآخرين، بنية الهوية بأنها بنية رمزية؛ فنحن، كما يشير غيرتز، قادرون على التمييز بين «نماذج عن» و«نماذج من أجل». «النماذج عن» توجه أنظارنا إلى ما هو موجود، لكن «النماذج من أجل» تتطلع إلى ما يجب أن يكون حسب الأنموذج[4]. قد يعكس الأنموذج ما هو قائم، لكنه يستطيع أيضاً أن يعبّد الطريق لما هو غير موجود. ازدواجية الوجوه هذه يمكن أن تكوّن المخيلة نفسها. وكما حاولت أن أنوّه، فإنها ازدواجية لا تنعكس على شكل أيديولوجيا ويوتوبيا فقط، ولكنها تنعكس أيضاً، كما في الفنون، على شكل صورة وقصة.

أميل إلى تسمية تحليلي للأيديولوجيا واليوتوبيا بالتحليل الارتدادي للمعنى. ولا أدّعي أن هذا المدخل مثالي نموذجي، بل هو بالأحرى ظاهراتية نشوئية بالمعنى الذي اقترحه هوسرل في **تأملات ديكارتية**. هذا المنهج يتيح لنا بلوغ مستوى وصفي دون أن نكون خارج التشابكات بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. تحاول الظاهراتية النشوئية أن تحفر تحت سطح المعنى الظاهر بحثاً عن المعاني الأساسية. وينصب الجهد على فهم دعوى مفهوم يبدو للوهلة الأولى أداة سجالية. أنا أحاول أن أظهر أن المفهوم أقرب إلى الصدق.

ونحن نختتم هذه المحاضرات عن الأيديولوجيا واليوتوبيا، أود أن أعلق على مكانة هذه التأملات، وأرى إن كان بوسعها الافلات من الوقوع في دائرة الأيديولوجيا أو اليوتوبيا هي نفسها. وهذه، كما نتذكر، هي المفارقة التي واجهت مانهايم. قناعتي أننا دائماً أسرى هذا التذبذب بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. ليس من إجابة على مفارقة مانهايم إلاّ القول بأننا مطالبون بالعمل على شفاء اليوتوبيا بواسطة ما هو صحي في الأيديولوجيا ـ من خلال عنصر الهوية فيها، الذي هو مرة أخرى إحدى وظائف الحياة الأساسية ـ، والعمل على شفاء الأيديولوجيات من تصلبها وتحجرها بواسطة العنصر اليوتوبي. لكن من التبسيط المخل الإجابة بأن علينا إبقاء الجدلية متواصلة. إجابتي الأبعد أن علينا أن نسلم أنفسنا للدائرة، ثم نحاول تحويل الدائرة إلى لولب. ليس بوسعنا استبعاد عنصر المجازفة من الأخلاقيات الاجتماعية. نحن نراهن على مجموعة مُعينة من القيم، ثم نحاول أن نكون متسقين معها؛ التثبت من الصحة إذن هو سؤال حياتنا برمتها. لن يقدر أحد على

الافلات من ذلك. كل من يدّعي السعي في طريق لا تحكمه القيم سيؤول إلى العدم. وكما أكد مانهايم نفسه لن يكون لدى أي شخص يفتقد إلى المشاريع أو الأهداف شيء يصفه أو علم يحتكم إليه. وإجابتي هذه في بعض جوانبها إيمانية [تعتمد على الإيمان بدل العقل ـ م]، لكن الإقرار بهذا ليس إلاّ اعتراف بالصدق. لا أفهم كيف نستطيع القول بأن قيمنا هي الأفضل بين كل القيم إذا لم نكن ونحن نجازف بكل حياتنا من أجلها نتوقع تحقيق حياة أفضل، ورؤية وفهم للأشياء نتفوق بها على الآخرين.

ولكن، حتى مع هذه الإجابة، ربما ظل يبدو بأننا معرضون لخطر الوقوع كلياً في قبضة أية أيديولوجية نعتمدها في توجهينا. وكما نتذكر، استجاب مانهايم لهذه المشكلة بالتمييز بين النسبية والعلائقية. وقد حاول أن يثبت بأنه لم يكن نسبوياً بل علائقياً. كان مدار جدله أن امتلاكنا لوجهة نظر واسعة إلى حد مقبول سيمكننا من رؤية الكيفية التي تعكس بها الأيديولوجيات المختلفة مواقع محدودة. وحدها سعة الرؤية الكفيلة بتحريرنا من ضيق أيديولوجيا ما. وهذا، كما لاحظنا، ادعاء ذو صبغة هيغلية، لأن مشروع هيغل كان تحديداً التغلب على تنويعات التجربة الإنسانية من خلال جمعها في كل. كل جزء من تجربتنا إذن يكتسب معناه من الكونية. لكن هذا الموقف يتصل مرة أخرى بمشكلة المتفرج غير المتورط، الذي هو في الواقع الروح المطلق Geist. المعرفة المطلقة التي طرحها هيغل تصبح هي المتفرج الخالي من القيم المسبقة. ويطوّر مانهايم فكرة المفكر غير المتورط في الصراع من أجل القوة الذي يفهم كل شيء. أنا أميل إلى القول بأننا لا نستطيع إخراج أنفسنا من الدائرة الأيديولوجية، لكننا أيضاً لسنا محكومين كلياً بشرط موقعنا داخل الدائرة. إدراكنا لوجود مفارقة مانهايم يدل على مقدرتنا على تأمل حالتنا؛ وهي المقدرة التي يسمّيها هابرماس تأمل الذات Selbstreflexion. كما أن الناس ليسوا واقعين تماماً في أسر أيديولوجيا ما لسبب آخر، هو أن اللغة المشتركة تنطوي على وجود متبادل، نوع من تحييد التحاملات الضيقة. وعملية الشك هذه التي انطلقت قبل العديد من القرون قد غيّرتنا بالفعل. نحن أكثر حذراً فيما يخص قناعاتنا، ويصل هذا الحذر حد افتقاد الشجاعة؛ نحن نعترف بأننا نقديون فقط ولسنا ملتزمين. أميل إلى القول بأن الناس يعانون اليوم من الشلل أكثر من العمى. ونحن نعلم بأن رد فعلنا هذا قد يكون ناجماً عن أيديولوجيتنا.

لكن مفارقة مانهايم في بعض جوانبها ليست الكلمة الأخيرة، لأننا ندرك حين ننظر في تاريخ الأفكار بأن الأعمال الأدبية العظمى وغيرها من فروع المعرفة ليست مجرد تعبيرات عن أزمانها. ما يجعلها عظيمة إمكانية انتزاعها من سياقها وإعادتها إلى سياقات في أطر جديدة. الاختلاف بين ما هو أيديولوجي بحت يعكس زمناً بعينه وما ينفتح باتساع على أزمنة جديدة هو أن الأخير لا يعكس كالمرآة ما يوجد في الحاضر فقط. يتغذى قسم كبير من ثقافتنا على أفكار إسقاطية ليست مجرد تعبيرات، أو حتى تعبيرات متسترة، عن الأزمنة التي طُرحت فيها. نحن نقرأ التراجيديا اليونانية لأنها ليست ببساطة تعبيراً عن المدينة الإغريقية. لا تهمنا المدينة الإغريقية؛ اقتصاد أثينا القديمة ميّت لكن مآسيها حية. تمتلك تلك التراجيديا القابلية الإسقاطية في مخاطبة قراء أو مستمعين ليسوا معاصرين لها، وليسوا جمهورها الأصلي. قدرة المرء على مخاطبة جمهور مجهول يقع خلف جمهوره المباشر وقدرته على توجيه كلامه إلى حقب في أزمنة متعددة تُثبت أن الأفكار المهمة ليست مجرد أصداء. إنها ليست مجرد انعكاسات بمعنى العكس المرآتي. ويجب أن نطبق نفس المعيار على أنفسنا. لقد ظل العنصر اليوتوبي يستبدل العنصر الأيديولوجي على الدوام.

قد يجد أي تحليل يسعى إلى استكشاف طبيعة التغير التاريخي صعوبة في الانطلاق في غياب نظرة جامعة للكل. استجابة لهذه الصعوبة يتكلم مانهايم عن معيار الملاءمة. رغم صعوبة تطبيق هذا المعيار فإنه قد يكون بديلنا الوحيد. المشكلة بالنسبة لمانهايم إن على لاتطابق الأيديولوجيا واليوتوبيا عدم التمادي في الابتعاد، لأنه إذا فعل ذلك فإنه إما سيتخلف عن التغير التاريخي أو ينطلق بعيداً أمامه. الأيديولوجيا في نهاية المطاف منظومة أفكار تصير عتيقة حين تعجز عن التعامل مع الواقع الراهن، بينما اليوتوبيات لا تكون صحية إلا بمقدار مساهمتها في إضفاء بُعد باطني على التغيرات. الاحتكام إلى الملاءمة هو الطريقة لحل مشكلة اللاتطابق هذه. إنه حكم ملموس يصدره الذوق، قدرة على تقدير المناسب في حالة معطاة. بدلاً من الادعاء شبه الهيغلي بامتلاك نظرة شاملة، تتصل المسألة بحِكمة عملية؛ نحن نمتلك ضمانة الحكم لأننا ندرك إدراكاً كاملاً ما يمكن فعله في حالة ما. ليس بوسعنا الخروج من دائرة الأيديولوجيا واليوتوبيا، لكن حكم الملاءمة قادر على مساعدتنا في فهم الكيفية التي يمكن أن تصبح بها الدائرة لولباً.

الهوامش:

(1) انظر هنري ديروش، Le Dieux Rêvés، ص ص 119 ـ 120، حيث يقتبس عن فوريه. الإشارات إلى هذا الكتاب سترد بصيغة «ديروش» طوال هذه المحاضرة، كل الترجمات للاقتباسات المباشرة قام بها ريكور.

(2) انظر مثلاً بول ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ص 32 ـ 36.

(3) ريموند روييه، L'Utopie et les Utopies، ص 9.

(4) كليفورد غيرتز، «الدين كنظام ثقافي» في **تأويل الثقافات**، ص 93.

مراجع البحث

THE READINGS

Althusser, Louis. *For Marx*. Trans. Ben Brewster. New York: Vintage Books, 1979. Republished, London: Verso Editions, 1979 [distributed in U.S. by Schocken] (same pagination as 1970).

-- *Lenin and Philosophy*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971.

Desroche, Henri. *Les Dieux Rêvés*. Paris: Desclée, 1972.

Engels, Friedrich. «Socialism: Utopian and Scientific». In Karl Marx and Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 68-111. Ed. Lewis S. Feuer. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Fourier, Charles. *Design for Utopia*. Trans. Julia Franklin; intro. Charles Gide. New York: Schocken, 1971.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Trans. Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace, and World, 1936.

Marx, Karl. *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*. Ed. and intro. Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

-- *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Ed. and intro. Dirk J. Struik. New York: International Publishers, 1964.

Marx, Karl and Frederick Engels. *The German Ideology,* Part I. Ed. and intro. C.J. Arthur. New York: International Publishers, 1970.

Saint-Simon, Henri de. *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings*. Trans. and ed. Felix Markham. New York: Harper and Row, 1964.

Weber, Max. *Economy and Society*. 2 vols. Ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978 [1968].

CHRONOLOGY OF RICOEUR'S WORKS ON IDEOLOGY AND UTOPIA

«Herméneutique et Critique des Idéologies. *«Archivio di Filosofia* (1973,) 43(24): 25-61. English: «Hermeneutics and the Critique of Ideology». *In Hermeneutics and the Human Sciences,* pp. 63-100. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. This article is not an elaboration of Ricoeur' own views on ideology but rather an examination of Gadamer (hermeneutics) and Habermas (the critique of ideology).

«Science et Idéologie. *«Revue philosophique de Louvain* (1974), 72:328-56. English: «Science and Ideology». In *Hermeneutics and the Human Science,* pp. 222-46. Ed and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

«Can There Be a Scientific Concept of Ideology?» *Phenomenological Sociology Newsletter (1974-75), 3(2): 2-5, 8; 3(3-4): 4-6. Reprinted in Joseph Bien, ed., Phenomenology and the Social Sciences,* pp. 44-59. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. This article extensively parallels «Science and Ideology».

Lectures on Ideology and Utopia. Delivered at the University of Chicago, fall 1975. «L'Herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie». *Archivio di Filosofia* (1976), 46(2-3): 49-68. Presented at a symposium June 19776. English: «Ideology, Utopia, and Faith». *The Center for Hermeneutical Studies* (1976), 17:

21-28. Presented at a colloquy November 1975. The English text is a very abbreviated version of the French.

«Ideology and Utopia as Cultural Imagination». *Philosophic Exchange* (1976), 2(2): 17-28. Reprinted in Donald M. Borchert, ed. *Being Human in a Technological Age,* pp.107-26. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1979. This article in part parallels the first lecture in *Lectures on Ideology and Utopia.*

«L'Imagination dans le Discours et dans l'Action». In Savoir, Faire, Espérer: Les Limites de la Raison, 1:2o7-28. Brussels: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976. English: «Imagination in Discourse and Action». *Analecta Husserliana* (1978), 7:3-22. Sections on ideology and utopia extensively parallel «Ideology and Utopia as Cultural Imagination».

«La Structure Symbolique de l'Action». *Actes de la 14 Conference de Sociologie des Religions,* pp. 29-50. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1977. Pages 48-50 discuss the concept of ideology.

«Ideologie und Ideologiekritik». *In Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, and Ante Pažanin, eds. Phänomenologie und Marxismus,* 1:197-233. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. English: «Ideology and Ideology Critique». In Waldenfels et al., *Phenomenology and Marxism,* pp. 134-64. Trans. J. Claude Evans, Jr. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984. This article is almost exclusively a presentation of parts of «Science and Ideology» and «Hermeneutics and the Critique of Ideology».

«Rückfrage und Reduktion der Idealitation in Husserls 'Krisis' und Marx' 'Deutscher Ideologie'». In Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, and Ante Pažanin, eds., *Phänomenologie und Marximus,* 3:207-39. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

RICOEUR WORKS CITED

«Action, Story, and History: On Re-reading *The Human Condition*». *Salmagundi* (1983), no. 60, pp. 60-72.

«Aliénation». *Encyclopaedia Universalis* (1968), 1:660-64.

«Can Fictional Narratives Be True?» *Analecta Husserlianna* (1983), 14:3-19.

«Can There Be a Scientific Concept of Ideology?» In Joseph Bien, ed., *Phenomenology and the Social Science,* pp. 44-59. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. *The Conflict of Interpretations*. Ed. and intro. Don Ihde. Evanston, III.: North western University Press, 1974.

«Construing and Constructing». (Review of E.D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation). Times Literary Supplement,* February 25, 1977, P. 216.

«Creativity in Language». In *The Philosophy of Paul Ricoeur,* pp. 120-33. Ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978.

«Ethics and Culture», In *Political and Social Essays,* pp. 243-70. Ed. David Stewart and Joseph Bien. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1974.

Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote. Paris: Société d'Edition D'Enseignement Supérieur, 1982.

«Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections Among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History». In *The Philosophy of Paul Ricoeur,* pp. 149-66. Ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978.

Fallible Man. Trans. and intro. Charles Kelbley. Chicago: Henry Regnery, 1965. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Trans. and intro. Erazim V. Kohák. Evanston. III.: Northwestern University Press, 1966.

Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.

«The Function of Fiction in Shaping Reality». *Man and World* (1979), 12:123- 41.

«Hermeneutics and the Critique of Ideology». *In Hdermeneutics and*

the Human Sciences, pp. 63-100. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Hermeneutics and the Human Sciences. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cabridge University Press, 1981.

«L'Herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie». *Archivio di Filosofoa* (1976), 46(2-3): 49-68.

«L'Histoire comme Récit et comme Pratique». (Interview with Peter Kemp.) *Esprit* (June 1981), 6:155-65.

«History and Hermeneutics». In Yirmiahu Yovel, ed., *Philosophy of History and Action*, pp. 3-20. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1978. Paper presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter, December 1974.

«History and Hermeneutics». *Journal of Philosophy* (1976), 73(19): 683-95.

History and Truth. Trans. and intro. Charles A. Kelbley. Evanston, III.: North-western University Press, 1965.

«Ideology and Utopia as Cultural Imagination». *Philosophic Exchange* (1976), 2(2): 17-28.

«Ideology, Utopia, and Faith». *The Center for Hermeneutical Studies* (1976), 17: 21-28.

«Imagination in Discourse and Action». *Analecta Husserliana* (1978), 7:3-22.

«Logique Herméneutique?» In Guttorm, Flostad, ed., *Contemporary Philosophy*, 1:179-223. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

«Le *Marx* de Michel Henry». *Esprit* (1978), 2:124-39.

«The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling». *Critical Inquiry* (1978), 5:143-59.

«Mimesis and Representation». *Annals of Scholarship* (1981), 2(3): 15-32.

«Narrative and Hermeneutics». In John Fisher, ed., *Essays on Aes-*

thetics: Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley, pp. 149-60. Philadelphia: Temple University Press, 1983.

«Objectivation et Aliénation dans l'Expérience Historique». *Archivio di Filosofia* (1975), 45(2-3): 27-38.

«Poetry and Possibility». (Interview with Philip Fried.) *Manhattan Review* (1982), 2(2): 6-21.

Political and Social Essays. Ed. David Stewart and Joseph Bien. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1974.

«Préface.» In Hannah Arendt, *Condition de l'Homme Moderne,* pp. i-xxviii. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

«La Raison Pratique». In Theodore F. Geraets, ed., *Rationality Today,* pp. 225-41. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979. Discussion pp. 241-448. Presented as part of a symposium, October 1977.

The Reality of the Historial Past.Milwaukee: Marquette University Press, 1984. «Rückfrage und Reduktion der Idealitaten in Husserls 'Kriss' und Marx' Deutsher Ideologie'». In Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, and Ante Pažanin, eds., *Phänomenologie und Marxismus,* 3:207-39. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

The Rule of Metaphor. Trans. Robert Czerny et al. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

«Sartre and Ryle on the Imagination». In Paul A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Jean-Paul Sartre,* pp. 167-78. La Salle, III: Open Court Press, 1981.

«Science and Ideology». *In Hermeneutics and the Human Sciences,* pp. 222-46. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

«The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion». In Leroy S. Rouner, ed., *Meaning, Truth, and God,* pp. 70-88. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982.

«La Structure Symbolique de l'Action». *Actes de la 14 Conference de*

Sociologie des Religions, pp. 2950. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1977.

The Symbolism of Evil. Trans. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1969.

«The Tasks of the Political Educator». *In Political and Social Essays,* pp. 271-93. Ed. David Stewart and Joseph Bien. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1974.

Time and Narrative, vols. 1 and 2. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1985.

For a complete Ricoeur bibliography, see Frans D. Vansina, *Paul Ricoeur: Bibliographie Systématique de ses Ecrits et des Publications Consacrées a sa Pensée (1935- 1984). A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935- 1984).* Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985.

SECONDARY WORKS CITED

Althusser, Louis. «Lénine et la Philosophie». *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1968), 62(4): 125-61; discussion, 161-81.

-- *Essays in Self-Criticism.* Trans. Grahame Lock. Atlantic Highlands, N.j: Humanities Press, 1976.

Anscombe, G.E.M. *Intention.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

Apel, Karl-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy.* Trans. Glyn Adey and David Frisby. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil.* New York: Penguin Books, 1976.

- *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1958. French: *Condition de l'Homme Moderne.* Trans. Georges Fradier; Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

-- *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace Jovano-

vich, 1973.

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Bachelard, Gaston. *The Philosophy of No*. Trans. G.C. Waterson. New York: Orion Press, 1968.

Bacon, Francis. *New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Betti, Emilio. «Hermeneutics as the General Methodology of the *Geistswissen Schaften*». In Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* pp. 51-94. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Bloch, Ernst. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

Booth, Wayne C. A *Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Burke, Kenneth. *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1941; 2d ed., 1967.

Cabet, Etienne. *Voyage en Icarie*. Paris: Slatkine, 1979.

Campanella, Tommaso. *The City of the Sun. Trans. A.M. Elliott and R. Millner. West Nyack, M.Y.: Journeyman Press, 1981.*

Desanti, Dominique. *Les Socialistes de l'Utopie*. Paris: Payot, 1970.

Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Trans. Emile Burns; ed. C.P. Dutt. New York: International Publishers, 1976.

-- «Progress of Social Reform on the Continent.». In Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works,* 3:392- 408. New York: International Publishers, 1975.

Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. New York: W.W. Norton, 1950; 2d ed. revised and enlarged, 1963.

-- *Identity: Youth and Crisi.* New York: W.W. Norton, 1968.

Eurich, Nell. *Science in Utopia: A Mighty Design*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Fackenheim, Emil L. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Boston: Beacon Press, 1970.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. New York: Harper and Row, 1957.

Fichte, J.G. *The Science of Knowledge*. Trans. and ed. Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Fink, Eugen. «Les Concepts Operatoires dans la Phénoménologie de Husserl». In *Husserl,* pp. 24-30. Paris: Minuit, 1959 [1957 conference]. German: «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie». *Zeitshrift für Philosophishe for schung* (1957), 11: 321-37.

Fourier, Charles *Le Nouveau Monde Amoureux*. Ed. Simone Debout-Oleszkiewicz. Paris: Anthropos, 1967.

-- *The Utopian Vision of Charles Fourier*. Trans., ed., and intro. Jonathan Beecher and Richard Bienvenu. Columbia: University of Missouri Press, 1983.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. Myra Bergman Ramos. New York: Seabury Press, 1970.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Trans. and ed. James Strachey. New York: W.W. Norton, 1962.

-- *The Ego and the Id*. Trans. Joan Riviera; revised and newly ed. by James Strachey. New York: W.W. Norton, rev. ed., 1962.

-- *The Future of an Illusion*. Trans. W.D. Robson-Scott; translation rev. and ed. James Strachey. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.

-- *Moses and Monotheism*. Trans. Katherine Jones. New York: Vintage Books, 1967.

-- *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Trans. James Strachey. New York: W.W. Norton, 1966.

-- *The Interpretation of Dreams*. Trans. James Strachey. New York: Basic Books, 1956.

-- «Obsessive Actions and Religious Practices». In *The Standard Edi-*

tion of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 9:115- 27. Trans. and ed. James Strachey. London: Hogarth Press, 1959.

-- «Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia». [The Schreber case]. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* 12: 3-84. Trans. and ed. James Strachey. London: Hogarth Press, 1958.

-- «The Unconscious». In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* 14: 159-204. Trans. and ed. James Strachey. London: Hogarth Press, 1957.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* Trans. Garret Burden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.

Garaudy, Roger. *Karl Marx: The Evolution of His Thought.* Trans. Nan Apotheker. Westport, Ct.: Greenwood Press, 1976.

Goldmann, Lucien. *The Hidden God.* Trans. Philip Thody. New York: Humanities Press, 1964.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks.* Ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Habermas, Jürgen. *Theory and Practice.* Trans. John Viertel. Boston: Beacon Press, 1974.

Hegel, G.W.F. *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6).* Trans. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983.

-- *Logic.* (Part 1 of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences).* Trans. William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1975.

-- *Phenomenology of Spirit.* Trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

-- *Philosophy of History.* Trans. J. Sibree. New York: Dover Publications Press, 1952.

-- *Philosophy of Right.* Trans T.M. Knox. New York: Oxford Univer-

sity Press, 1967.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

-- *The Essence of Reasons*. Trans. Terrence Malic. Evaston, III.: Northwestern University Press, 1969.

-- *What Is Philosophy?* Trans. and intro. William Klubacha and Jean T. Wilde. New Haven: College and University Press, 1956.

Henry, Michel. *L'Essence de la Manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

-- *Marx*. Paris: Gaillimard, 1976. English (abridged): *Marx: A Philosophy of Human Reality*. Trans. Kathleen McLaughlin. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

-- «La Rationalité selon Marx». In Theodore F. Geraets, ed., *Rationality Today*, pp. 116- 29. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.

Hess, Moses. *Philosophische und Sozialistieche Schriften 1837- 1850: Eine Auswahl*. Berlin: Akademie-Verlag, 1980.

Hirsch, E.D., Jr. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University off Chicago Press, 1976.

-- *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

-- «Meaning and Significance Reinterpreted». *Critical Inquiry* (1984), 11: 202-25.

Hursserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

-- *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. and intro. David Carr. Evanston, III.: Northwetern University Press, 1970.

-- *Ideas. Genneral Introduction to Pure Phenomenlogy*. Trans. W.R. Boyce Gisbson. New York: Collier Books, 1962.

Huxley, Aldous. *Brave New World*. London: Chatto and Windus, 1960.

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's «Phenomenology of Spirit»*. Trans. Samuel Cherniak and John Heckman, Evanston, III.: Northwestern University Press, 1974.

Ihde, Don, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston, III.: Northwestern University Press, 1971.

Jaspers, Karl. *Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1947. English: *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Tucson: University of Arizona Press, 965.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Kendall, George H. «Ideology: an Essay in Definition». *Philosophy Today* (1981), 25: 26276.

Kon, Igor S. *Filosofskij Idealizm i Krizis Buržuaznoj Istoričeskoj Mysli* [Philosophical Idealism and the Crisis in Bourgeois Historical Thinking]. Moscow, 1959. German: *Die Geschichtsphilosophie des 20. Johrhundrsts. Kritischer Abriss*. Trans. Willi Hoepp. Berlin: Akademie-Verlag. 2 vols. 2d ed. 1966.

Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

-- «Metaphor in Science». In Andrew Ortonny, ed., *Metaphor and Thought*, pp. 409-19. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

-- *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962; 2d ed., enlarged, 1970.

Lacan, Jacques. *Ecrits*, 2 vols. Paris: Editions du Seuil, 1966. English: *Ecrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: W.W. Norton, 1977.

Lenin, Vladimir I. *State and Revolution*. New York: International Publishers, 1932; 2d ed., 1971.

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*. Trans. Rodney Li-

vingstone. Cambridge: MIT Press, 1971.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 19771.

Marx, Karl. *Capital,* vol. I. Trans. Samuel Moore and Edward Aveling. New York: International Publishers, 1967.

-- *Grundrisse.Trans. Martion Nicolaus. New York: Vintage Books, 1973.*

-- *The Poverty of Philosophy.New York: International Publishers, 11936.*

Marx, Karl and Fredrick Engels. *The German Ideology,* Parts I and III. Ed. R. Pascal. New York: International Publishers, 1963 [1947].

McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1978.

Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. Trans. James W. Leitch. New York: Harper and Row, 1967.

More, Thomas. *Utopia*. New York: W.W. Norton, 1975.

Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. New York: Viking Press, 1968.

Orwell, George. *1984*. New York: Oxford University Press, 1984.

Owen, Robert. *The Book of the New Moral world*. London: J. Watson, 1849.

Parsons, Talcott. «An Approach to the Sociology of Knowledge». In James E. Curtis and John W. Petras, eds. *The Sociology of Knowledge,* pp. 283-306. New York: Praeger, 1970.

-- *The Social System*. New York: Free Press, 1964.

Plato. *The Collected Dialogues*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Proudhon, Pierre-Joseph. *Système de Contradictions Economiques, ou Philosophie de la Misère*. In *Oeuvres Completes,* vol. I. Paris: Slat-

kine, 1982.

Riasanovsky, Nicholas V. *The Teachings of Charles Fourier*, Berkeley: University of California Press, 1969.

Rilke, Rainer Maria. *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Trans. and ed. Robert Hass. New York: Random House, 1982.

Rockmore, Tom. «Idéologie Marxienne et Herménneutique». *Laval Théologique et Philosophique* (1984), 40(2): 161-73.

Runciman, W.G. *Social Theory and Political Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Ruyer, Raymond. *L'Utopie et les Utopies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

Saint-Simon, Henri de. *New Christianity*. Trans. J.E. Smith. London: B.D. Cousins and E. Wilson, 1834.

-- *Oeuvres*. Geneva: Slatkine, 1977.

-- *The Political Thought of Saint-Simon*. Trans. Valence Ionescu; ed. Ghita Ionescu. New York: Oxford University Press, 1976.

-- *Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization*. Trans. and ed. Keith Taylor. London: Croom Helm, 1975.

Sarte, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason*. Trans. Alan Sheridan-Smith; ed. Jonathan Rée. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976.

Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World.Trans. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston, III.: Northwestern University Press, 1967.*

Shils, Edward. «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual». *Sewanee Review* (1958), 66: 450-80.

Skinner, B.F. *Walden II*. New York: Macmillan, 1976.

Sutton, F.X., S.E. Harris, C. Kaysen, and J. Tobin. *The American Business Creed*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Sweeney, Robert. «Value and Ideology». *Analecta Husserliana* (1983),

15: 387-401.

Thompson, John B. «Action, Ideology, and the Text». In *Studies in the Theory of Ideology,* pp. 173-204. Cambridge: Polity Press, 1984.

van den Hengel, John. «Faith and Ideology in the Philosophy of Paul Ricoeur». *Eglise et Théologie* (1983), 14: 63-89.

Weber, Max. *From Max Weber*. Trans. and ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford Unversity Press, 1958.

-- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

-- *The Theory of Social and Economic Organization.* Trans. A.M. Henderson and Talcott Parsons; ed. and intro. Talcott Parsons. New York: Free Press, 1947.

Weil, Eric. *Philosophie Politique*. Paris: Vrin, 1956.

Wells, H.G. *A Modern Utopia*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1967.

Westermann, Claus. *Handbook to the Old Testament*. Trans. and ed. Robert H. Boyd. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1967.

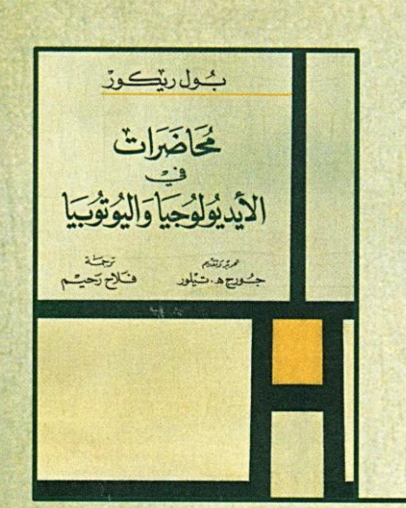
Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1956.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953; 2d ed., 1958; 3d ed., 1969.

-- *Tractatus Logica-Philosophicus*. Trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

المحتويات





مُحاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا

لا يكاد نتاج أي مفكر في العالم اليوم يتجاوز عمل بول ريكور في السعة. ورغم أنه عُرف أساساً بفضل كتاباته عن الرمزية الدينية (رمزية الشر) وعن التحليل النفسي (فرويد والفلسفة)، فإن عمله يشمل في الواقع مجالات واسعة ومتنوعة - بل وغالباً ما تبدو متباعدة - من الخطاب: نظريات التاريخ، المدخل التحليلي في فلسفة اللغة، الأخلاقيات، نظريات الفعل، البنيوية، النظرية النقدية، اللاهوت، السيميائية، علم النفس، الدراسات التوراتية، نظرية الأدب، الظاهراتية. ويجد القراء صعوبة في متابعة ريكور وهو يغامر في مناطق متباينة إلى هذا الحد. لكن الأكثر إثارة للدهشة رغم هذه السعة غير الاعتيادية لريكور، هو ما لا يرد في قائمة موضوعاته. فرغم أن ريكور مشغول - شخصياً ومهنياً - بالحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية اليومية، فإننا لا نجد بين أعماله اختباراً مطولاً لهذا الموضوع. هنالك مجلدان يضمّان مجموعة مقالات هما التاريخ والحقيقة ومقالات سياسية واجتماعية، وهما يمثلان بالفعل آراء ريكور في مجموعة من الموضوعات الاجتماعية والسياسية، لكن هذه المقالات لا تعدو كونها استجابات محددة لأوقات وظروف ومناسبات محددة. نحن نفتقد من ريكور إلي ذلك التحليل المطول لما ينطوي عليه مدخله التأويلي بالنسبة للنظرية الاجتماعية والسياسية. ونشر هذا الكتاب، محاضرات ريكور في الأيديولوجيا واليوتوبيا، سيقطع شوطاً بعيداً باتجاه إشباع هذه الحاجة.



دار الكتاب الجديد المتحدة

اوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج طابق 5
خليوي : 03/933989 - هاتف وفاكس 00961/1/542778

توزيع : دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ـ زاوية الدهماني ـ السوق الأخضر
هاتف : 3338571 - 4449903 - 00218.21/4448750 فاكس : 00218.21/4442758
ص . ب : 13498 طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

ISBN 9959-29-076-X

